ÉTIENNE GILSON

EL SER Y LOS FILÓSOFOS

Traducción de
SANTIAGO FERNÁNDEZ BURILLO

Tercera edición

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

ÍNDICE GENERAL

NOTA PRELIMINAR 9

INTRODUCCIÓN 13

Capítulo I. SOBRE EL SER Y LO UNO 19

Capítulo II. EL SER Y LA SUSTANCIA 67

Capítulo III. ESENCIA Y EXISTENCIA 107

Capítulo IV. EXISTENCIA *VERSUS* SER 147

Capítulo V. EL SER Y LA EXISTENCIA 203

Capítulo VI. CONOCIMIENTO Y EXISTENCIA 247

APÉNDICE. «Sapiens enim est nom curare de nominibus». Sobre algunas dificultades de interpretación 279

ÍNDICE ANALÍTICO Y ONOMÁSTICO 299

NOTA PRELIMINAR

No sería ninguna osadía afirmar que la presente obra constituye una de las contribuciones más importantes al pensamiento filosófico del siglo XX.

Su temática coincide sustancialmente, con la desarrollada por el mismo autor en *L'être et l'essence*. Sin embargo, no se trata de la misma obra, ya que al escribir ésta en inglés, Gilson ha abreviado su contenido y remodelado los capítulos, incluyendo, además, un apéndice, que no figura en ninguna de las dos ediciones francesas, ni en la primera de 1948, ni en la segunda de 1962.

Agotada la edición argentina, traducción de la francesa de 1948, EUNSA decidió traducir *Being and some philosophers*, dado que esta obra resultaba más ceñida que *L'être et l'essence* por lo anteriormente apuntado.

La obra está centrada sobre el problema del ser y las vicisitudes que ha sufrido a lo largo de veinticinco siglos de reflexión filosófica. En tal sentido, podría decirse que estas páginas nos entregan una historia de la ontología, en tanto que nos relatan la historia del ser desde sus comienzos hasta nuestros días.

Al respecto, la distinción establecida por Gilson entre el ser considerado como nombre (*ens*) y el ser tomado como verbo (*esse*) ilumina, con viva luz, todo el campo de la metafísica.

Asimismo, podría decirse que la relación entre la esencia y la existencia resulta el hilo conductor de la obra, cuestión ésta que Gilson mismo ha calificado como el «más fundamental de todos los problemas filosóficos».

La primera dificultad con que se tropezó, al verter esta obra al español, fue la traducción del término inglés *being*. Teniendo en cuenta el carácter anfibológico de nuestro vocablo «ser», al que antes apuntábamos, se ha traducido *being* por «ente» o por «ser», según los casos. En los primeros capítulos, se ha trasladado *being* por «el ser», entendiendo en este caso el ser como nombre, o sea como ente. En tal sentido, cuando Aristóteles designa la metafísica como ciencia del ser en cuanto ser (*being qua being*), se trata, evidentemente, del ente en cuanto ente. Pero, al abordar la doctrina tomista del ser, se ha traducido, generalmente, *being* por «ente» y *to be* por «ser», para poner claramente de manifiesto la diferencia entre el ser (*esse*) y el ente (*ens*) establecida por santo Tomás.

Lamentablemente, las lenguas modernas no poseen, a veces, los vocablos correspondientes a los originales griegos o latinos: «El francés que enseña a Tomás de Aquino en su propia lengua —apunta Gilson— no tiene palabra para decir *ens*, el inglés no la tiene para decir *esse*»[1].

En efecto, en francés, sólo desde hace pocos años se emplea el neologismo *étant* para traducir el *ens* latino. El inglés, por su parte, no posee un vocablo distinto para el *esse* y por ello *being* apunta tanto al ente como al ser. Pero dado que para santo Tomás, el ser (*esse*) no es el ente (*ens*), Gilson ha escrito, sobre todo en el capítulo V, *to be* y *being*, respectivamente.

Asimismo, además de usar *to be* para el *esse* tomista, nuestro autor emplea los términos *existence, act of existing* y *act of existence*, ya que se trata del *esse* concebido como acto de ser (*actus essendi*). También, aunque en pocas ocasiones, Gilson utiliza la expresión *act of being* para trasladar el *actus essendi*, pues, según sus propias palabras, «*the act of being* dice mejor lo que él quiere decir» y no traiciona el *esse*[2].

1. É. GILSON, «Langage et doctrine de l'être chez Saint Thomas d'Aquin», en Concetto, *storia, miti e immagini del medioevo*, Sansoni, 1973, p. 13.
2. É. GILSON, *art. cit.*, p. 16.

Por lo tanto, y para disipar desde ahora cualquier malentendido, las expresiones «existencia», «acto de la existencia», «acto de existir» y «acto de ser», señalan todas el *esse* tomista como *actus essendi*.

El *esse* constituye el corazón mismo de la metafísica tomista, y todo el esfuerzo de Gilson ha consistido en poner de relieve los inconvenientes de toda índole que trae aparejado para la especulación filosófica, el desconocimiento o ausencia del ser como aquella raíz existencial, en virtud de la cual todo es.

Desgraciadamente, y como el mismo autor lo señala, la intuición más profunda de la metafísica tomista fue olvidada desde el monento mismo de la muerte del Aquinate. Por ello, uno de los mayores méritos de Gilson consiste en haber logrado en esta obra, como en tantas otras, rehabilitar la noción de *esse* como acto de ser y mostrar toda su riqueza y fecundidad filosófica con la habitual solvencia y maestría que le caracteriza.

RAÚL ECHAURI

INTRODUCCIÓN

La obra de William James ha sido, sobre todo, una defensa de ese tipo de filosofía que ahora se conoce con el nombre de «pragmatismo». Es de la esencia del pragmatismo el no perder ningún tiempo en definir nociones filosóficas abstractas y, menos aún, la noción de filosofía en general. Sin embargo, en su célebre ensayo *Philosophy and its Critics*, James ha sentido la necesidad, al menos por una vez, de «detenerse un momento en el asunto de la definición». A este feliz escrúpulo hemos de agradecer una página altamente sugestiva, que pido permiso para reproducir entera, ya que su más profundo significado reside, tal vez, menos en lo que dice que en su peculiar modo de expresarlo:

«Limitado por la omisión de las ciencias particulares, el nombre de filosofía ha llegado a denotar, cada vez más, ideas de alcance universal exclusivamente. Los principios explicativos que subyacen a todas las cosas sin excepción, los elementos comunes a los dioses y a los hombres, a los animales y a las piedras, el primer *de dónde* y el último *hacia dónde* de la totalidad del proceso cósmico, las condiciones de todo conocimiento, y las reglas más generales del actuar humano, estas cosas ofrecen los problemas considerados comúnmente como filosóficos *por excelencia*, y el filósofo es el hombre que más tiene que decir acerca de ellos. La Filosofía es definida en los manuales escolásticos usuales como el conocimiento

de las cosas en general por sus últimas causas, en la medida en que la razón natural puede alcanzar tal conocimiento. Esto significa que la filosofía debe orientarse hacia una explicación completa del universo, no a una descripción de sus detalles; y así, sucede que una visión de cualquier cosa es denominada filosófica justamente en la medida en que es amplia y conexa con otras visiones, y cuando se sirve de principios no próximos, o mediatos, sino últimos y omniabarcantes, para justificarse. Cualquier visión del mundo muy comprenensiva es una filosofía en este sentido, aunque puede ser una vaga visión. Es una *Weltanschauung* y una disposición intelectual ante la vida.

El profesor Dewey describe muy bien la constitución de todas las filosofías que de hecho existen cuando dice que la filosofía expresa una cierta disposición, propósito y temple de entendimiento y voluntad a la par, más bien que una disciplina cuyos límites puedan ser realmente delimitados»[1].

Estas notables líneas son más que una mera declaración de los propios puntos de vista de James con respecto a la definición de filosofía en general. De hecho, reactualizan toda la historia de esta definición, desde la época de los griegos hasta nuestros días. Al principio, James parece mantener todavía la noción clásica de la metafísica concebida como sabiduría, esto es, como conocimiento de las cosas en general por sus últimas causas. Pero inmediatamente aparece que las causas que él tiene en la mente no son ni cosas ni seres. Tal como James las concibe, tales causas son más o menos últimas en la medida en que son más o menos «generales», de manera que la filosofía resulta ser para él lo que ha sido denominado por otro filósofo como «la especialidad de las generalidades». Así transformada, de ciencia de lo que es lo primero en las cosas a ciencia de lo que es más universal en el pensamiento, la metafísica sufre ahora una segunda metamorfosis, porque la intrínseca generalidad de sus principios deviene amplitud de alcance. Ahora bien, amplitud no es exactamente lo mismo que generalidad. Los principios pueden ser igualmente generales sin ser igualmente válidos, pero si «una visión de cualquier cosa es denominada filosófica jus-

1. WILLIAM JAMES, *Some Problems of Philosophy* (New York, 1911), pp. 4-6.

tamente en la medida en que es amplia», cualquier visión amplia de las cosas es tan filosófica como cualquier otra igualmente amplia. En otras palabras, la generalidad se refería todavía a las cosas, mientras que la amplitud es un atributo de la mente. Pero a la postre hemos de recurrir a ella, aunque sólo sea para dar cuenta del conocido hecho de que diversas visiones de la realidad pueden ser, aunque igualmente «abarcantes», mutuamente conflictivas. La generalidad de los conocimientos pende en última instancia de la aptitud de un conocimiento particular para ser generalizado, pero la amplitud de perspectiva es una mera actitud del sujeto cognoscente frente a la realidad. Es ésta una cuestión de entendimiento y voluntad a la vez. En pocas palabras, *quot capita, tot sensus*: hay tantas filosofías como filósofos.

Esta situación ha prevalecido ya durante tanto tiempo que ahora parece perfectamente normal y satisfactoria. Hay países donde ningún profesor de ninguna ciencia podría conservar su trabajo un solo día, si empezara enseñando que no sabía cuál es la verdad acerca de la misma ciencia que se esperaba que enseñase, pero donde un hombre encuentra dificultades para ser reconocido como profesor de filosofía, si profesa creer en la verdad de la filosofía que enseña.

La única posición dogmática todavía mantenida como válida en tales círculos filosóficos es que, si un filósofo se siente razonablemente seguro de estar en lo cierto, entonces es seguro que se equivoca, porque es de la misma esencia del conocimiento filosófico el expresar meramente «una cierta actitud, propósito y temple, de entendimiento y voluntad a la par». El hombre cuya voluntad se vale de todo esfuerzo para dejar ver a su propio entendimiento las cosas tal como son, está destinado a aparacer como un auto-satisfecho, un insulto viviente para aquellos que no consiguen ver la realidad, como él la ve. Es un hombre a quien hay que invalidar; en resumen, es un fanático.

Desgraciadamente, es del todo verdad que los filósofos dogmáticos están sujetos a convertirse en fanáticos, pero tienen al menos una excusa, y es que creen en la verdad de lo que enseñan. Aunque su excusa también les acuse. Precisamente porque *creen* en la verdad filosófica, no la *conocen*. De aquí su a veces ciega oposición hacia lo que afirman ser falso, como si las posiciones fi-

losóficas fundamentales se dieran necesariamente entre la verdad y el error, en lugar de ser entre verdades parciales y la verdad completa. Uno puede estar en desacuerdo con Spinoza y Hegel a la vez, pero el entender es un requisito previo para algo más que un desacuerdo verbal, y, una vez que se les ha entendido, ya no hace falta refutarlos. Porque, ciertamente, es una y la misma cosa el entenderlos en su plenitud y el concocerlos en sus intrínsecas limitaciones. La única voluntad que debería hallarse en el origen de la filosofía debiera ser la voluntad de conocer, y por eso nada es más importante para un filósofo que la elección que haga de sus propios principos filosóficos. El principio de los principios es que un filósofo debería siempre poner como lo primero en su mente, lo que es primero en la realidad. Lo que es primero en la realidad no tiene por qué ser lo más fácilmente accesible para el entendimiento humano; es aquello cuya presencia o ausencia entraña la presencia o ausencia de todo lo demás en la realidad.

El presente libro no es un intento de mostrar lo primero en la realidad, puesto que todos los filósofos lo saben en tanto en cuanto son, no ya filósofos, sino hombres. Nuestro único problema será el saber cómo es que los hombres *qua* filósofos pasan por alto tan a menudo lo que tan infaliblemente conocen *qua* hombres. Con el fin de resolver tal problema, deberá ser tomada en cuenta una buena cantidad de material histórico. Sin embargo, éste no es un libro de historia de la filosofía; es un libro filosófico, y dogmáticamente filosófico en cuanto a aquélla. La tesis que sostiene es a la vez tan impersonal y tan impopular que no puede hacer a su autor sospechoso de dar una batalla personal. Éste desea simplemente mantener la verdad que él mismo siente que se debe aceptar. En fin, desea al menos mantenerla, y mantenerla como verdadera.

Por esta razón, este libro sería completamente erróneo, como historia. La elección de los filósofos traídos a especial consideración, la selección de las tesis a discutir dentro de sus propias filosofías particulares, el desinterés consciente por todo despliegue innecesario de erudición histórica, todo ello está destinado a aparecer como arbitrariedad histórica; y es precisamente de eso de lo que se trata, desde el momento en que todas y cada una de las líneas de este libro son filosóficas, si no en su forma, sí al menos en su propósito. Su autor puede muy bien haber cometido errores his-

tóricos; pero no ha cometido la mortal equivocación de confundir filosofía con historia. Porque la única tarea de la historia es el comprender y hacer comprensible, mientras que la filosofía debe elegir; y aplicarse a la historia en busca de razones para hacer una elección ya no es hacer historia, ello es filosofía. Exactamente, éste es aquel tipo de filosofía que no consiste ni en pensar acerca del pensamiento ni en conocer la realidad directamente, sino en conocer la relación del pensamiento con la realidad. Pregunta a la historia cuál ha sido esa relación para cerciorarse de cuál debiera ser. Completamente libre con respecto al tiempo, no se interesa ya por el pasado, sino por el futuro. Salvo que tal filosofía esté muy equivocada, lo cual no es absolutamente imposible, su objeto no tiene pasado ni futuro, porque *es*, esto es, es *el ser*, y su verdad no puede ser probada, sólo puede verse, o ser pasada por alto. Tal dogmatismo está singularmente exento de todo fanatismo metafísico, tanto de hecho como sólo en la intención. Es y no puede ser más que una invitación a mirar y ver. Y confieso francamente que molesta e inoportuna, llena de giros y revueltas, con nada de esa triunfante facilidad que debería caracterizar a una declaración directa de la verdad. Y suponiendo que lo haga de alguna manera, este libro sólo podría llegar a su meta a través de rodeos, y al menos en esto su autor se muestra plenamente de acuerdo tanto con William James como con John Dewey, no ciertamente en que haya tal cosa como una verdad personal, sino en que toda aproximación hacia la verdad es necesariamente personal. Un libro dogmático puede tener también algo de confesión personal, y éste lo es. Teniendo en la mente a posibles hermanos en la miseria metafísica, es la confesión pública de lo que de hecho ha sido una búsqueda errante de la verdad.

El contenido del presente libro ha sido dictado durante varios años, bajo diferentes títulos, en París, en el Collège de France. Sólo las circunstancias son responsables del hecho de que haya encontrado su forma final en una serie de clases dictadas en 1946 en el Pontifical Institute of Medioeval Studies (Toronto). Su composición ha sido principalmente un trabajo de eliminación ascética. Todo lo que era, por meramente histórico, irrelevante o innecesario para el propósito filosófico del libro, ha sido completamente eliminado. A menudo, he tenido que proponer lo que eran las últimas

intenciones de algunos filósofos más bien que sus propias palabras; y sé que una tarea de este tipo siempre implica correr un riesgo considerable. Tuve la buena fortuna de encontrar en el Rvdo. Gerald B. Phelan, entonces presidente del Instituto, un amigo siempre dispuesto a discutir y a aclarar las implicaciones últimas de la metafísica del ser, de Tomás de Aquino. Si esa parte de la obra no es mejor de lo que es, la culpa es mía, no suya. Además, hay algunas otras cosas que yo hubiera dicho en este libro, si no fuera por el hecho de que el presidente del Pontifical Institute, Profesor Anton C. Pegis, las ha dicho de manera suficientemente adecuada, y especialmente en su ensayo *The Dilemma of Being and Unity*[2]. Estoy también en deuda con él por más de una conversación esclarecedora. Como ni al P. Phelan, tampoco se debe considerar responsable al Profesor Pegis de mis propias andanzas metafísicas, pero me temo que él no podría declinar toda responsabilidad por su publicación. Él ha asumido amablemente la ingrata tarea de espigar de mi manuscrito las faltas que, aunque tal vez disculpables en un profesor que no usa su propia lengua materna, no se pueden tolerar en la imprenta. En esto también, si éste sigue siendo un libro escrito en inglés por un francés, la culpa es mía, no suya; pero mi excusa es la buena voluntad, y espero que será recibida amablemente por mis amigos angloparlantes.

ÉTIENNE GILSON
Toronto, 15 de diciembre, 1948

2. A.C. PEGIS, «The Dilemma of Being and Unity. A Platonic Incident in Christian Thought», en *Essays in Thomism* (New York Sheed & Ward, 1942), pp. 151-183, especialmente pp. 179-183.

Capítulo I

SOBRE EL SER Y LO UNO

Tras definir la metafísica como «la ciencia que investiga el ente en cuanto ente y los atributos que le pertenecen en virtud de su propia naturaleza», Aristóteles se cuidó de añadir, con el fin de atajar toda posible confusión entre la metafísica y las otras ramas del saber humano: «ahora bien no es lo mismo que cualquiera de las llamadas ciencias particulares; porque ninguna de ellas se ocupa en general del ente en cuanto ente. Éstas separan una parte del ente e investigan sus atributos»[1]. Así, por ejemplo, las ciencias matemáticas se ocupan de la cantidad, las físicas del movimiento, y las ciencias biológicas de la vida, es decir, de algunos modos de ser determinados, ninguno de los cuales es el ente en cuanto ente, sino el ente sólo en cuanto vida, movimiento o cantidad.

Al hacer estas sencillas observaciones, lo que Aristóteles hacía era nada menos que dar a la metafísica su carácter de ciencia concreta especificada por un objeto concreto. Y su determinación fue tan perfecta, que contenía junto con la definición de lo que la metafísica debía hacer para vivir, una clara penetración de lo que no debía hacer, si no quería morir. El separar un sector del ente y estudiar los atributos de esta parte es una tarea perfectamente legítima. De

1. Aristóteles, *Metafísica*, Γ 1, 1003 a 21-25 en *Aristotle Selections*, W.D. Ross (New York, Scribner, 1927), p. 53.

hecho, esto es cultivar una de las llamadas ciencias positivas. Pero el investir a cualquier sector concebible del ente con los atributos del ente mismo, e investigar los atributos de la totalidad desde el punto de vista de cualquiera de sus partes, es ocuparse en una tarea cuya misma noción encierra una contradicción. Quienquiera que lo intente está en última instancia llamado a fracasar. Cuando fracase, él mismo o sus sucesores culparán probablemente de su fallo a la misma metafísica; y después llegarán a la conclusión de que la metafísica es una pseudociencia que se ocupa de problemas impenetrables para la luz de la razón humana. Esta célebre forma de desesperación metafísica recibe también el nombre de escepticismo. El escepticismo es una enfermedad filosófica que pueden aliviar tanto el moralismo como el pseudo-misticismo, pero para la cual no hay más remedio que volver a la ciencia del ente en cuanto ente: la metafísica.

Si esto es así, se pueden resumir la naturaleza y la unidad de la experiencia filosófica en las proposiciones siguientes: primera, que puesto que el *ente* es el primer principio del conocimiento humano, éste es *a fortiori* el primer principio de la metafísica; segunda, que todos los fracasos de la metafísica debieran ser atribuidos, no a la metafísica, sino más bien a los errores cometidos repetidamente por los metafísicos en lo que se refiere al primer principio del conocimiento humano, esto es, al ente[2]. Si ahora pido permiso para usar estas conclusiones como punto de partida para un nuevo viaje a la tierra de la metafísica, la razón no es que yo deje de mantenerlas como verdaderas; es más bien que siempre he considerado que son, aunque verdaderas, algo casi fantásticamente paradójico. Porque, ciertamente, si el ente es el primer principio del conocimiento humano, debe ser el primer objeto que conciba la mente humana; ahora bien, si es así, ¿cómo explicaremos el hecho de que tantos filósofos hayan sido incapaces de concebirlo? Y esto no es todo. Aquello que es primero en el orden del conocimiento debe necesariamente acompañar a todas nuestras representaciones; ahora bien, siendo así, ¿cómo puede el ente estar constantemente presente en la mente

2. É. GILSON *The Unity of Philosophical Experience* (New York, Scribner, 1937), pp. 313, 316. (Edición española: *La Unidad de la Experiencia Filosófica*. Madrid, 1960, Rialp, pp. 360-364).

más común, y sin embargo mostrarse tan huidizo que tantos grandes filósofos no hayan conseguido verlo? Si la última lección de la experiencia filosófica es que la mente humana es ciega para la luz en la cual debe verse a sí misma y a todo lo demás, lo que esto nos enseña es peor que una paradoja, es un absurdo.

El único modo de evitar esta deprimente conclusión es suponer que el fallo no reside necesariamente en la naturaleza de la mente humana, y que el *ente* mismo podría ser parcialmente responsable de la dificultad. Puede muy bien haber algo en su misma naturaleza que invita a los filósofos a comportarse como si el miedo al *ente* fuese el inicio de la sabiduría. ¿Qué otra cosa podría explicar el curioso afán del metafísico en adscribir la primacía y la universalidad del ente prácticamente a cualquiera de sus partes, en lugar de aceptar al *ente* como el primer principio de su filosofía?

Tan pronto como nos planteamos esta cuestión, la fundamental ambigüedad de la noción de *ser* comienza a aparecer. En una primera acepción, la palabra ser es un nombre. Como tal, significa *un ser* (esto es, la sustancia, naturaleza y esencia de cualquier existente), o bien el ser mismo, una propiedad común a todo aquello de lo que se puede decir verdaderamente que es. En una segunda acepción, la misma palabra es el participio presente del verbo «*ser*»*. Como verbo, no significa ya que algo es, ni incluso la existencia en general, sino más bien el acto mismo por el que cualquier realidad dada es de hecho, o existe. Permítasenos llamar a este acto «ser», en contraposición a lo que por lo común se llama «un ente». Se ve de inmediato que, al menos para la mente, la relación entre «ser» y «ente» no es recíproca. «Ente» es concebible, «ser» no lo es. No es posible concebir un «es» salvo perteneciendo a alguna cosa que es, o existe. Pero lo inverso no es verdad. El ente es perfectamente concebible separado de la existencia actual; hasta tal punto que la primerísima y la más universal de todas las distinciones en el reino del ente es aquella que lo divide en dos clases, la de lo real y la de lo posible. Pero, ¿qué es concebir un ente como meramente posible sino concebirlo como separado de la existencia actual? Un «posible» es un ente que todavía no ha recibido, o que ya ha perdido, su

* N. T.: *Being*, en inglés, como participio presente, señala la acción o el acto de ser ejercido por el ente.

propio ser. Puesto que el ente es pensable, aparte de la existencia actual, mientras que la existencia actual no es pensable separada del ente, los filósofos no harán más que ceder a una de las inclinaciones fundamentales de la mente humana, al establecer al *ente*, menos la existencia actual, como el primer principio de la metafísica.

Pero demos un paso más. No basta con decir que el ente es concebible aparte de la existencia; en cierto modo se debe decir que el ente es siempre *concebido* por nosotros como separado la existencia misma. La naturaleza de este hecho paradójico ha sido admirablemente descrita por Kant en el famoso pasaje de su *Crítica de la Razón Pura* que trata de la famosa prueba ontológica de la existencia de Dios: «ser», dice Kant, «no es evidentemente un predicado real, o un concepto de algo que puede añadirse al concepto de una cosa»[3].

En este texto, en que el ser significa obviamente *ser,* Kant quiere que entendamos que no hay diferencia alguna entre el contenido conceptual de nuestra noción de una cosa concebida como existente y el contenido conceptual de nuestra noción de la misma cosa concebida como no existente. Ahora bien, si el ser de una cosa pudiera concebirse aparte de lo que existe, tendría que representarse en nuestra mente por medio de alguna nota distinta del concepto de la cosa misma. Añadida a nuestro concepto de cualquier cosa, tal nota le haría representar a la cosa más la existencia, mientras que, restándola, esta nota le haría representar a nuestro concepto la misma cosa, menos la existencia. Pero a decir verdad, no es así. No hay nada que podamos añadir a un concepto para representar a su objeto como existiendo; lo que sucede, si le añadimos algo, es que representa otra cosa. Tal es el significado de la afirmación de Kant, que el concepto de lo real no contiene más que el concepto de lo posible. Si añadimos mentalmente un céntimo al concepto de cien dólares, lo convertiremos en otra suma de dinero, a saber: cien dólares y un céntimo; por el contrario, analicemos el concepto de cien dólares posibles y cien dólares reales: son exactamente lo mismo, o sea, el concepto de cien dólares. En palabras de Kant: «Por cuales-

3. EMMANUEL KANT, *Crítica de la Razón Pura*, Dialéctica Trascendental, II, cap. 3, sec. 4 en Kant's Selections, ed. por Theodore Meyer Greene (New York, Scribner 1929), p. 268.

quiera o cuantos predicados se quiera para pensar una cosa (incluso determinándola completamente) nada se le añadirá realmente, si añado que la cosa existe»[4]. En resumen, la existencia actual no puede ser representada por, ni en, un concepto.

Permítasenos llamar a este notable carácter del conocimiento conceptual «neutralidad existencial». El hecho de que nuestros conceptos sean existencialmente neutros ha ejercido una continua y profunda influencia en el desarrollo de la historia de la filosofía, y, lo corriente del ejemplo usado por Kant, puede ayudarnos a entender por qué. Especulativamente hablando, mi concepto de cien dólares reales no contiene ni un céntimo más que mi concepto de cien dólares posibles, pero, existencialmente hablando, hay muchos céntimos en cien dólares reales, mientras que poseer un millón de dólares posibles significa estar todavía sin blanca. No hacía falta un gran filósofo para descubrirlo, como Kant mismo ha sido tan amable de conceder: «en mi situación financiera, no cabe duda de que existe más con cien dólares que con sólo su concepto»[5]. Pero este hecho absolutamente primitivo está preñado de una infinidad de consecuencias que incluso el genio de Kant no ha sido capaz de abrazar en su totalidad. Del hecho de que la existencia no sea incluible en nuestros conceptos, se sigue inmediatamente que, en la misma medida en que se construye con conceptos, la especulación filosófica es existencialmente neutra. Permanecerá por tanto idénticamente la misma, tanto si sus objetos existen realmente como si no. La relación que una filosofía así entendida guarde con la realidad, será prácticamente la misma que la de la multiplicación mental por diez de nuestra cuenta bancaria con la cantidad de dinero en efectivo que podamos realmente sacar del banco. En resumen, una filosofía así entendida puede tal vez ser capaz de decírnoslo todo acerca de lo que la realidad es, pero nada en absoluto con respecto a este detalle insignificante: la existencia actual o inexistencia de lo que llamamos realidad.

Imaginemos a un filósofo deseando poner el ser como primer principio de su doctrina, pero vacilando todavía en cuanto al exacto

4. *Ibíd.*, p. 269.
5. *Ibíd.*

significado de esta noción. A menos que haya perdido el sentido común, nuestro hombre será profundamente consciente de la fundamental importancia de la existencia como tal. Si él mismo no existiera, no podría llegar a plantearse preguntas acerca de la naturaleza de la realidad, y si no hubiera cosas que existen realmente, no tendría preguntas que plantearse.

Sin embargo, este hecho fundamental al que llamamos existencia se muestra pronto como un tema más bien irrelevante para la especulación filosófica. Pertenece a aquella clase de afirmaciones «por supuestas» que, precisamente porque son últimas en su propio orden, han de ser formuladas una vez, pero no es preciso repetirlas, porque no son susceptibles de más aclaración. Siendo ello así, ¿qué hará nuestro filósofo? Su natural inclinación será probablemente eliminar la existencia de su propia noción de ser. Dejando aparte el ser actual de aquello que es, enfocará su atención sobre la naturaleza de la existencia en general, así como sobre los atributos de todo aquello que goza del notable privilegio de ser. Si lo hace así, seguirá siendo verdad decir que la metafísica es la ciencia del ser en cuanto ser, pero del ser como nombre, no como verbo. Ahora bien, orillar un cierto hecho porque no se lo puede representar por medio de un concepto no es algo absurdo *a priori*. Parece en verdad una pérdida de tiempo el especular sobre un objeto al que se reconoce claramente como inconcebible. Además, cabe al menos que lo que es mentalmente inconcebible pueda ser, a la vez, ontológicamente estéril. Y si «ser» no significa nada más que «ser ahí», los filósofos hacen muy bien en dar por supuesta la existencia en el inicio mismo de sus investigaciones y en no mencionarla más en el curso de las mismas. Sin embargo, esto es correr un riesgo, porque, después de todo, podría suceder que el ser mismo no fuera existencialmente neutro. En otras palabras, es perfectamente posible que la existencia actual pueda ser una fuerza activa y una causa eficiente de efectos observables en aquellas cosas de las que decimos que son. Si fuese este el caso, todas las filosofías basadas en una noción de ser inexistencial estarían rondando al desastre, y eventualmente se lo encontrarían. No harían falta más que dos o tres experimentos desastrosos de esta clase para convencer a los filósofos de que no vale la pena poner el ser como el primer principio del conocimiento metafísico.

De aquí sus repetidos intentos de reemplazarlo por alguno de sus diversos sucedáneos posibles, con el riesgo de multiplicar los fracasos filosóficos, por así decir, *ad infinitum*.

Creo que hemos logrado identificar la nueva tarea que se abre ante nosotros. Se tratará de experimentar en el siguiente tema: ¿Qué le sucede a la noción de ser cuando la existencia actual es eliminada de su comprehension? Digo «experimentar» porque aun siendo ampliamente aceptada la convicción de que sólo los fenómenos sensibles son lo bastante resistentes como para experimentar en ellos, es, sin embargo, una ilusión. Las ideas abstractas tienen una resistencia, y, por así decirlo, una solidez de suyo. La más ligera alteración de su comprehensión nunca deja de producir una alteración correspondiente en toda la serie de sus consecuencias. Pero, en virtud de su propia naturaleza, la noción de ser es uno de esos datos fundamentales que los filósofos han afrontado desde todos los puntos de vista concebibles y escrutado desde todos los ángulos posibles. Aquí, como en todo lo demás, los griegos han sido los primeros en llegar, y una de las primeras cosas que han hecho ha sido precisamente llevar hasta sus consecuencias absolutamente últimas una concepción existencialmente neutra del ser.

Cuando los primeros pensadores griegos iniciaron la especulación filosófica, la primera pregunta que se hicieron fue: ¿De qué materia está hecha la realidad? Tomada en sí misma, esta pregunta era asombrosamente indicativa de la más fundamental necesidad de la mente humana. Entender algo para nosotros es concebirlo como idéntico en naturaleza con alguna otra cosa que ya conocemos. Conocer la naturaleza de la realidad en general es, por tanto, para nosotros lo mismo que entender que todas y cada una de las innumerables cosas que constituyen el universo, es, en el fondo, idéntica en naturaleza con todas y cada una del resto de las cosas. Instados por esta inconmovible convicción, inconmovible por arraigada en la misma esencia del entendimiento humano, los primeros pensadores griegos intentaron sucesivamente reducir la naturaleza en general a agua, después a aire, después a fuego, hasta que uno de ellos dio al fin con la respuesta correcta a la pregunta, diciendo que la materia primaria de que la realidad está hecha es el ser.

La respuesta era obviamente correcta, porque no es inmediatamente evidente que, en último análisis, el aire y el fuego sean nada

más que agua, o que, inversamente, el agua misma no sea nada más que aire o fuego; pero no se puede dudar de que, cualquier otra cosa que puedan ser, agua, aire y fuego tienen en común esta propiedad: que son. Cada uno de ellos es un ser, y desde el momento en que puede decirse lo mismo de cualquier otra cosa, no podemos evitar la conclusión de que el ser es la única propiedad que tiene en común todo aquello que es. El ser, pues, es el último y fundamental elemento de la realidad.

Cuando hizo este descubrimiento, Parménides de Elea llevó inmediatamente la especulación metafísica hasta lo que iba a quedar como uno de sus últimos límites: pero, a la vez, se metió en lo que todavía es para nosotros una de las peores dificultades metafísicas. Para los predecesores de Parménides había sido posible identificar la naturaleza con el agua, el fuego o el aire, sin afrontar el problema de definir estos términos. Si yo digo que todo es agua, todo el mundo entenderá lo que quiero decir, pero si digo que todo es ser, puedo esperar con toda seguridad que se me pregunte: ¿y qué es el ser? Porque ciertamente nosotros conocemos muchos seres, pero qué sea el ser mismo, o qué es ser, es una cuestión extremadamente oscura e intrincada. Parménides difícilmente podía evitar decirnos qué clase de realidad es el ser mismo. De hecho fue lo bastante audaz como para plantear la cuestión y lo bastante lúcido como para darle una respuesta que todavía hoy merece nuestra atención.

Tal como lo encontramos descrito en la primera parte del poema filosófico de Parménides, el ser aparece dotado de todos los atributos propios de la noción de identidad. Ante todo, es de la misma esencia del ser que todo lo que participa de él es, mientras que aquello que no participa de él, no es. Ahora bien, si aquello que es es ser, el ser es a la vez único y universal. Por la misma razón, es inconcebible una causa de su existencia. Para causarlo, su causa tendría que ser primero, lo que significa que, puesto que el ser es la única causa concebible del ser, no tiene causa. Consecuentemente, el ser no tiene principio. Además, como cualquier causa concebible de su destrucción debería también ser antes de destruirlo, el ser no puede tener fin. En otras palabras, es eterno.

No se puede decir de él que fue una vez, o que será después, sino tan sólo que es. Establecido así en un continuo presente, el ser

no tiene historia, porque es esencialmente extraño al cambio. Cualquier modificación en su estructura implicaría que algo que no era estaba llegando a ser, o empezando a ser, lo cual es imposible. Además, el ser no tiene estructura. No está sujeto a división, ya que no hay lugar posible dentro del ser mismo, donde pudiera no existir. Concibámoslo por tanto como absolutamente lleno, y si así nos resulta más fácil de imaginar su naturaleza, pintémoslo en nuestra fantasía como «la masa de una esfera redondeada, igualmente distinta desde el centro a cualquier punto», en donde el ser es, por todas partes, contiguo e igual al ser, inmóvil, necesario, reposando eternamente en la misma condición y ocupando el mismo lugar. Tal es la verdadera naturaleza de aquello que es; porque sólo el ser es, y no hay otra alternativa, para cualquier realidad concebible, que o ser aquello que el ser mismo actualmente es, o bien no ser de ninguna manera[6].

Hoy en día resulta difícil para nosotros leer este poema filosófico, escrito entre el 500 y el 450 a.C., de otro modo que como un curioso espécimen de la arqueología mental, y, de hecho, eso es exactamente su imaginería plástica. Pero vayamos más allá de la ficción poética de esta redondeada esfera de ser, «acabada por todas partes», y «sujetada por grandes cadenas, sin principio ni fin»; tratemos de alcanzar, más allá de estas imágenes, las exigencias racionales de aquello de lo que el filósofo poeta trataba de darnos una expresión concreta, y el viejo Parménides se nos aparecerá como una vez se le apareció a Platón: «Un hombre respetable, y a la vez temible»[7].

Hay en su pensamiento algo de la cualidad adamantina de su propia noción de ser. Ya en el siglo V a.C., Parménides condujo la metafísica, esto es, nuestra ciencia humana de la naturaleza del ser, hasta uno de sus últimos límites, y ya veremos que el mismo Platón no pudo jamás salir de este callejón metafísico sin salida. Si nos dejamos caer en la trampa de su propia posición acerca del ser, no será ya contra Parménides contra quien nos enfrentemos, sino más bien contra una inconmovible ley de la mente humana.

6. Para una traducción española del poema filosófico de Parménides: véase MONTERO MOLINER, *Parménides*, Madrid, 1960. Ed. Gredos, pp. 7-11.

7. PLATÓN, *Teeteto*, 183 E.

Lo que yace en el fondo de la doctrina de Parménides es esta verdad fundamental: como quiera que miremos a la realidad, no conseguiremos descubrir en ella nada más importante que su misma existencia. De aquí su tan a menudo repetida afirmación que «el ser es», mientras que «es imposible que el no-ser sea», en otras palabras, «el ser existe o no existe», lo cual significa que, para la realidad, no hay condición intermedia concebible entre la existencia y la no existencia. En palabras de Parménides, «es necesario que el ser sea absolutamente o no sea», y, puesto que nadie se atrevería jamás a sostener que el ser no es, sólo queda un único camino abierto a la especulación filosófica, «esto es, que el ser es»[8].

Hasta aquí todo va bien. La verdadera dificultad comienza cuando tratamos de interpretar esta misma fórmula: el ser es. Lo que hace de la posición de Parménides un experimento metafísico permanentemente concluyente es que nos muestra lo que le sucede a la realidad cuando la proposición *el ser es* resulta afirmada como tautológica.

Desde luego, es evidente que sólo aquello que es, es, o existe, pero no es por ello evidente que sólo aquello que responda a la descripción del ser de Parménides sea, o exista. Porque Parménides ha basado toda su doctrina sobre el supuesto evidente de que el ser es, sigue siendo para nosotros lo que ya era para Platón, un hombre respetable; pero porque ha equiparado sin reservas la existencia con el ser, todavía nos inspira tanto temor como reverencia. A primera vista, parece natural considerar que ser un *ser* es existir y que, inversamente, existir es ser un ser. Ahora bien, si le concedemos a Parménides esta posición aparentemente necesaria, nos arrastrará sin clemencia a través de una serie de consecuencias tan devastadoras que muy poco quedará en pie de lo que normalmente llamamos realidad.

Si ser un ser y existir son una y la misma cosa, se hace imperativo para nosotros excluir de la existencia actual todo aquello que no exhiba los genuinos caracteres del ser. Ahora bien, el ser es uno, pero el mundo sensible en que vivimos nos aparece como múltiple. Hay en él una variedad de elementos, cada uno de los cuales es

8. MONTERO MOLINER, *Parménides*, Madrid, 1960. Ed. Gredos, p. 8.

idéntico consigo mismo, pero no con los demás. Además, esos elementos no son sólo diferentes; algunos de ellos son opuestos: la luz y la oscuridad, por ejemplo; sin embargo, parecen co-existir en el mismo mundo, de tal modo que, si adscribimos el ser al mundo de los sentidos, habremos de decir que el ser no es ni uno, ni homogéneo, ni simple, todo lo cual sabemos que es imposible. Aún más, las cosas particulares están apareciendo y desapareciendo incesantemente; las vemos comenzando a ser, después cambiando progresivamente, menguando y llegando a su fin: pluralidad, diversidad, mutabilidad, caducidad, son características irreconciliables con nuestra previa descripción del ser. Entonces, si sólo aquello que merece el título de ser es, o existe, deberá decirse que el mundo de los sentidos en su totalidad no es. Una extraña aunque inevitable consecuencia con la que, todavía hoy, los metafísicos se encuentran enfrentados. Si la realidad es aquello que es, entonces no hay nada real sino el ser y, siendo así que no tenemos experiencia de nada a lo que podamos considerar como absolutamente uno, ingenerable e indestructible, totalmente homogéneo, continuo y libre de cambio, se sigue necesariamente que la verdadera realidad es un puro objeto de la mente. La realidad actual se convierte así en el privilegio exclusivo de aquel objeto del pensamiento al cual tan sólo nuestro entendimiento puede adscribir los atributos del ser. De todo lo demás, es decir, de este infinitamente variado mundo del cambio, incluidos nosotros mismos que vivimos en él, no se puede decir que sea: es sólo una apariencia, una mera ilusión.

Así, ya en el siglo V antes de Cristo, sin tener la menor conciencia de ello, Parménides estaba no sólo creando la ciencia del ser en cuanto ser, sino alcanzando a la vez una de las pocas posiciones filosóficas a las que se puede llamar con exactitud *puras*, en tanto que marcan los límites absolutos que, a lo largo de ciertas líneas de pensamiento, son accesibles a la mente humana.

Si llamamos *existencia* al preciso modo de ser que pertenece al mundo del cambio, tal como éste se da en la experiencia sensible —y no se debería olvidar que no tenemos experiencia de ningún otro tipo de realidad— se hace entonces obvio que hay una considerable diferencia entre ser y existir. Lo que existe no es, del mismo modo que lo que es no existe. Desde el inicio mismo de la historia del pensamiento occidental aparece así que, si el ser es verdaderamen-

te, nada debiera existir. En otras palabras, no hay nada en el ser capaz de dar cuenta del hecho de la existencia. Si hay algo así como la existencia, o bien ha de ser colocada junto al ser, como una cosa totalmente inconexa con él —que es lo que Parménides parece haber hecho—, o bien tendrá que pasar por lo que el moderno existencialismo dice que es: una «enfermedad» del ser.

Platón sigue siendo, en este punto, el heredero y continuador de Parménides o, más bien, de lo que había sido su intuición fundamental. Seguramente, nada podía ser más diferente del materialismo de Parménides que el idealismo de Platón; pero, puesto que todo lo que se puede decir acerca del ser en cuanto ser es idénticamente lo mismo, tanto si el ser se concibe como material como si no, el hecho de que el ser de Parménides fuese material, mientras que el ser de Platón inmaterial, no podía salvarlo de obedecer a las mismas necesidades metafísicas y, por así decir, de sucumbir a la misma ley. En definitiva, *qua* seres, ambos están llamados a ser el mismo ser.

Lo que Platón está buscando cuando se ocupa de este problema, es lo que él mismo ha llamado repetidamente el «ὄντως ὄν». Esta expresión se suele traducir al español como «lo realmente real», lo cual es sin duda correcto; y sin embargo, al traducirlo así, el griego pierde bastante de su fuerza original. Porque, ciertamente, «lo real» es menos el ser mismo que la cosa (*res*) que un cierto ser es, pero, ya que no podemos decir lo «sientemente ser», tenemos que aceptar «realidad» como prácticamente equivalente a «ser». Como quiera que decidamos traducirlo, el significado inmediato de la fórmula de Platón es claro. Su intención es obviamente señalar, entre los múltiples objetos de conocimiento que son candidatos al título de ser, a los únicos que verdaderamente lo merecen. Lo que nos hace difícil no traicionar la genuina intención de Platón es que él mismo, aunque supremamente apto para la definición, parece más o menos indeciso a la hora de definir la naturaleza de lo «realmente real», esto es, del verdadero ser. Como nunca se cansa de repetir, ser realmente es ser «lo mismo con respecto a sí mismo: αὐτὸ καθ' αὑτό».

La característica última del verdadero ser reside por tanto en la «mismidad». Pero hay que decir que esto es meramente restablecer aquella relación, misteriosa aunque necesaria, que Parménides ya había descubierto entre identidad y realidad. Tal relación es de igualdad. Ser, para una cosa cualquiera, es ser ante todo lo que es. Tan

abstracta como pueda parecer, tal fórmula adquiere un significado concreto, tan pronto como nos preguntamos qué significaría, para cualquiera de nosotros, «volverse otro». Estrictamente hablando, la cuestión no tiene sentido. Yo no puedo *volverme otro*, por la sencilla razón de que, mientras puedo decir *yo*, todavía no soy otro, mientras que, tan pronto como el otro esté ahí, aparecerá en escena un segundo *yo* completamente distinto a mí. Es inconcebible una transición de cualquier tipo desde mi propio *ego* a otro. Cuando, en el *Asno de Oro* de Apuleyo, el protagonista de la novela nos dice cómo, habiendo sido un hombre, se convirtió después en un pollino y después en hombre de nuevo, se entiende que, desde el inicio de este entretenido cuento hasta su fin, el mismo ser nunca deja de existir, bien bajo la forma de hombre o bien bajo la de pollino. Si hubiese sido de otro modo, no hubiese podido contar el cuento. Todas las metamorfosis son concebibles, pero sólo como alteraciones superficiales de algo que permanece idénticamente lo mismo a través de toda la serie de transformaciones que sufre. Es por tanto una y la misma cosa, para todo aquello que es, ser y ser lo que es: la abolición de su auto-identidad equivale a su pura y simple aniquilación.

En una doctrina tal, en la cual la auto-identidad es la condición y la característica de la realidad, el ser aparece necesariamente como uno, homogéneo, simple e inmune al cambio. Estas características son mucho menos atributos del ser, que expresiones de su esencial auto-identidad. Aquello que es debe ser uno, porque es contradictorio concebir como perteneciente a cierto ser algo *otro que* ese ser. Supongamos que tenemos una masa de oro con una veta de plata dentro; su ser puede ser el de una joya, no puede ser el del oro. Si quiero nombrar los seres que entran en su composición, tengo que nombrar al menos dos, y decir: esto es oro y esto es plata. Puesto que el oro *es* en tanto en cuanto es *oro*. Como a Leibniz le gustaba decir, es uno y lo mismo ser *una* cosa y ser una *cosa*. En otras palabras, lo «realmente real» está libre de alteridad, porque lo que pudiésemos adscribirle como algo distinto de lo que es sería realmente «otro ser». Por la misma razón, el ser en cuanto tal está exento de cambio. En una doctrina en la que *ser* es *ser lo mismo*, la alteridad es la negación misma del ser. Así, en virtud de su auto-identidad, que le prohíbe cambiar salvo que, efectivamente, dejara de ser, el ser verdadero es inmutable por derecho propio.

Esta permanencia en la auto-identidad es el rasgo propio de lo «realmente real», esto es, del ser. Al principio de nuestro estudio, nos pusimos de acuerdo con Kant en que la existencia no es un atributo, pero ahora parece ser que, según Platón, el ser es uno y nada muestra mejor cuán absolutamente indiferente es su filosofía con respecto a la existencia actual. La realidad es la característica propia que pertenece a todo aquello que es un ser verdadero. Mejor dicho, es lo que le hace ser un verdadero ser. En la filosofía de Platón, hasta donde la comprendo, el ser en sí mismo no es, pero las cosas que son reales lo son, porque lo tienen. Hay seres de cada uno de los cuales es verdad decir que o bien es, o bien no es, pero no hay algo como un ser *qua* ser auto-subsistente.

Esta propiedad común a todo lo que verdaderamente es constituye lo que Platón mismo llama οὐσία, palabra que puede ser correctamente traducida por *essentia* o *esencia*, pero que apunta más realidad misma de aquello que verdaderamente es. En otras palabras, la οὐσία «apunta a la propiedad que pertenece a lo realmente real como tal y le hace ser un ser. Ahora bien, conocemos la causa metafísica de esta propiedad: reside en esa misma auto-identidad que, según Platón, constituye el ser a la vez que justifica su atribución. Brevemente, no hay diferencia de ningún tipo entre el ser y la auto-identidad. Recordemos el conocido pasaje del *Fedón* donde Platón mismo, luchando con las dificultades de su propia terminología, parece buscar a tientas entre las palabras una fórmula satisfactoria de esta ecuación fundamental: «Pero ahora volvamos a aquellas cosas de que nos hemos estado ocupando en la discusión anterior. La esencia misma del ser (οὐσία αὐτὴ τοῦ εἶναι), que hemos dilucidado por medio de preguntas y respuestas, ¿es siempre del mismo modo y de la misma manera, o bien es ahora de este modo y luego de aquel otro? La igualdad misma, la belleza misma, cada sí misma (αὐτὸ ἕκαστον) que el ser es, ¿son susceptibles a veces de algún grado de cambio?, ¿o bien cada una de esas cosas, cuya forma es única, permanece siempre la misma en sí misma, siendo permanente en cualquier modo y aspecto? Deben permanecer siempre iguales, Sócrates, replicó Cebes»[9]. Este texto solo bas-

9. PLATÓN, *Fedón*, 78 d, en *Plato Setections*, Ed. por R. Demos (New York, Scribner 1927) p. 178.

taría para justificar la declaración de R. Demos: «la mismidad, la auto-identidad, la auto-semejanza, la pureza y el reposo son los requisitos fundamentales del ser, tal como Platón mismo lo entendió»[10].

En los propios escritos de Platón, lo concebido como «realmente real» es susceptible de varios nombres diferentes: Ideas, por ejemplo, o formas. Como quiera que decida llamarlo, lo realmente real es para él, en virtud de su misma realidad, lo supremamente inteligible. Como más tarde se verá, puede haber en su doctrina algo que todavía se halle por encima tanto de la realidad como de la inteligibilidad, pero una cosa al menos está clara, y es que para él, cuanto más se puede decir de una cosa que es, tanto más se puede decir que es cognoscible. ¿Cómo podríamos olvidar, en el momento en que estamos alcanzando lo que todavía hoy sigue siendo uno de los más solemnes momentos en la historia del pensamiento occidental, el misterioso oráculo ya dado por el viejo Parménides: «el conocer, y lo que es conocido, son una y la misma cosa»? Si se dan posiciones metafísicas puras, ésta es una, porque incluso en el siglo XIX, Hegel mismo tendrá que ponerla como base de su Enciclopedia filosófica; pero Platón puede ayudarnos a entender los límites así como la naturaleza de su necesidad. Si el ser y la inteligibilidad pueden ser estrictamente equiparados, la razón para ello es precisamente que el ser ha sido antes equiparado con la auto-identidad. Ahora bien, la auto-identidad es el objeto más propio del conocimiento conceptual. Conocer que hay oro en un cierto lugar es conocer que lo que allí se hallará es oro. Si lo que allí hay no es oro, entonces no existe oro en ese lugar. Ahora bien, más allá de esta unidad de la cosa particular está la de su especie. ¿Y cómo puedo obtener la especie sino reduciendo la aparente diversidad de los individuos a la igualdad y unidad de su idea común? Por último, pero no por ello menos importante, necesito unificar para establecer relaciones inteligibles incluso entre cosas diferentes, resultado que sólo puede conseguirse encadenándolas en una cadena continua de identidades: «Desde luego yo creo, Señor, (dice Leibniz) que el

10. R. DEMOS, *The Philosophy of Plato* (New York, Scribner 1939), p. 160. Dejamos fuera de esta lista la nota de «inteligibilidad», que el Dr. Demos incluye justamente y que en seguida tomaremos en consideración.

principio de los principios es, por así decir, hacer un uso correcto de las ideas y de los experimentos; sin embargo, si se observa con más detenimiento mi principio, se hallará que, en lo que respecta a las ideas, no consiste más que en encadenar definiciones por medio de axiomas que son idénticos»[11].

¿Y por qué es esto así? Es así siempre y donde quiera que se defina el ser por su auto-identidad. Ahora bien, definir así el ser es una de las tentaciones permanentes para la mente humana. Igualar realidad e identidad es simplemente hacer ser a la realidad lo que ésta debiera ser para resultar exhaustivamente inteligible para el entendimiento humano. En este sentido y con este alcance, es estrictamente verdadero decir que el ser y el pensar son uno, ya que el ser se encuentra aquí reducido a una mera objetivación de lo que es para el pensamiento conceptual una necesidad fundamental, es decir, el principio de identidad. El pensamiento no hace aquí más que complacerse en sí mismo contemplando su misma esencia en un objeto hecho para satisfacer sus propias necesidades.

Habiendo aceptado este modelo parmenídeo de la realidad, Platón había de enfrentarse necesariamente con sus consecuencias parmenídeas, la primera y más importante de las cuales era naturalmente ésta: si ser es ser lo mismo, ¿qué haremos con la alteridad, es decir, con el mundo concreto del cambio y del devenir? A esta pregunta, la respuesta obvia era que, si sólo lo mismo es, la alteridad no es. Como él mismo se preguntaría en una asombrosa frase de su *Timeo*: «¿Cuál es el ser que es eterno y nunca ha nacido, y cuál es el ser que siempre está naciendo, pero nunca *es*?»[12]. No cabe aquí duda alguna. Por una parte, el género de aquello cuya forma es siempre auto-idéntica, ingenerable e indestructible, es el mundo de lo que Platón ha descrito cien veces como divino, inmortal inteligible, compuesto de formas que son indestructibles, porque son sim-

11. LEIBNIZ en *Opera philosophica*, ed. por B. Erdmann, p. 311. La generalidad de esta tesis ha quedado notablemente establecida por E. Meyerson en prácticamente todos los capítulos de sus obras. Baste aquí con recordar el título de la más conocida de ellas: *Identity and Reality*. Si E. Meyerson se ha negado siempre a extraer de este hecho alguna de sus implicaciones metafísicas, debe agradecérsele al menos el haberlo probado concluyentemente.

12. PLATÓN, *Timeo*, 87 d.

ples y agozan siempre de la misma manera de su auto-identidad»[13]; por otra parte, el género de las cosas sensibles, que están incesantemente naciendo e incesantemente muriendo, «siempre en movimiento, apareciendo y de nuevo desapareciendo, a las que se aprehende por la opinión y los sentidos»[14]. Está bastante claro, que si el primero de esos dos mundos es, el segundo no es.

Sería más bien insensato por nuestra parte el argüir aquí, contra Platón, que las cosas cuya realidad él niega son para nosotros el tipo mismo de la realidad actual. Ésta, diría Platón, es precisamente la ilusión fundamental que es preciso apartar si uno quiere llegar a ser filósofo. Por el contrario, se justificará que nosotros le preguntemos a qué se refiere cuando dice que una Idea *es*. Es especialmente legítimo plantearle la cuestión con sus propias palabras, por lo menos tal como las leemos en la audaz y casi imprudente traducción de Jowett: «¿Hay algún fuego auto-existente? y ¿existen todas esas cosas a las que llamamos auto-existentes»?[15]. Sin aprovecharnos de la ventaja desleal de una traducción, uno no puede dejar de preguntarse por el posible significado de proposiciones tales como: «El Fuego mismo en sí mismo *es*», «la Belleza *es*», «la Igualdad *es*, o existe». Decir que tales realidades existen es de lo más confuso, porque la única existencia que podemos imaginarnos es la de las cosas sensibles. Ahora bien, si las Ideas *son*, ¿en qué sentido se puede decir de ellas que *son*? Escribir Igualdad con una «I» mayúscula no ayuda demasiado a resolver el problema. Un lector superficial de Platón podrá imaginarse «la justicia misma en sí misma», como una figura de túnica blanca, inmóvil e impasible, manteniendo eternamente un par de balanzas en las que nada se pesa jamás; pero todo el mundo sabe que esto es lo que Platón quería que no hiciésemos. Si queremos entender correctamente la justicia en sí misma la primera condición que hay que cumplir es *no* imaginarla. Entonces, una vez más, ¿a qué nos referimos al decir que la justicia *es*?

13. PLATÓN, *Fedón*, 80 b. Cada una de estas formas está dotada de una homogeneidad interna (μονοειδές) y, consecuentemente, de una esencial pureza (καθαρόν). Es una esencia y sólo una.

14. PLATÓN, *Timeo*, 52, en la edición de Demos, p. 614.

15. PLATÓN, *Timeo*, 51, *loc. cit.*, p. 613.

Si estamos aquí buscando en vano una respuesta de Platón, la razón es probablemente que le estamos planteando erróneamente la cuestión. Acaba de decirnos qué es para él ser, y nosotros seguimos preguntándole qué es existir. Habiéndonos dicho que ser «es ser lo mismo», nos ha definido lo que era para él la clave misma de la οὐσία y seguir preguntando si, según él, lo «realmente real» es realmente, sólo probaría que todavía no hemos entendido propiamente su respuesta. Tal vez ayude un ejemplo concreto para darse cuenta de la verdadera naturaleza de esta situación metafísica. En su notable libro *The Nature of Existence*, McTaggart ha planteado esta dificultad altamente interesante: «la señora de Gamp, ¿es o no es real?»[16]. Si pudiéramos pedirle a Dickens su propia opinión, sin duda se sentiría confuso. Para él, tanto la señora de Gamp como su copa de güisqui eran probablemente, como seguramente lo son para todos sus lectores, incomparablemente más «reales» que cientos de personas cuya existencia actual estimamos como absolutamente cierta simplemente porque sucede que nos las encontramos en la calle. Estamos completamente seguros de que esas personas existen; sin embargo, ¿de cuántos de ellos podríamos suponer razonablemente que gozan de la maravillosa auto-identidad y de la perfecta homogeneidad interna por las que se puede decir verdaderamente que la señora de Gamp es? De modo parecido a una Idea platónica, la señora de Gamp es, pero no existe, mientras que la mayoría de nosotros, que existimos realmente, no somos. La mayor parte de los hombres, como decimos cuando estamos malhumorados, siempre excluyéndonos a nosotros mismos, son nulidades. La ambigüedad fundamental de la palabra «*ser*» se muestra aquí tan claramente que no se la puede seguir pasando por alto. Puede significar *aquello que* es, o el hecho de que *es*. De esos dos significados, Platón ignora resueltamente el segundo. A la pregunta: «¿en qué sentido se puede decir que una Idea platónica es? sólo hay una respuesta: *es* en el sentido de que es plena y exclusivamente aquello que es. Platón no nos da otra respuesta, porque él mismo no se plantea otra pregunta.

Esté bien o mal, parece a primera vista como si una decisión tan radical estuviese llamada por lo menos a simplificar la tarea del

16. J. McTaggart Ellis McTaggart, *The Nature of Existence* (Cambridge University Press), 1921, vol. I, p. 6.

metafísico. Sin embargo, a un examen más atento, este feliz resultado no se da y la maravillosa simplicidad de la noción de ser de Platón pronto aparece llena de muchas e inesperadas complicaciones.

La primera característica reconocible del ser de Platón es que aparecerá siempre, a través de sus diversas modificaciones históricas, como una variable. La postura de Parménides había sido muy sencilla y casi cruda: aquello que es, es y aquello que no es, no es[17]. No así la de Platón, cuyo principal esfuerzo especulativo se dirigió al problema de dar cuenta del hecho de que ciertas cosas son, aunque no del todo, o, si preferimos decirlo de otra manera, que no del todo son. En lugar de yuxtaponer ser y no ser, esto es, realidad y apariencia, Platón intentó mostrar que, incluso en la apariencia, había algo de realidad. Un intento perfectamente honrado y excesivamente arriesgado a la vez, ciertamente, puesto que desde aquel mismo momento el problema ya no iba a ser distinguir entre aquello que es y aquello que no es, sino entre aquello que es «realmente real» y aquello que, aunque real, no lo es realmente.

La misma fórmula de este nuevo problema es suficiente para mostrarnos lo indiferente que es el platonismo con relación al orden de la existencia actual. En las doctrinas en que «ser un ser» significa «ser actualmente», o existir, es casi imposible pensar en una posición intermedia entre ser y no ser. Como Hamlet dice: «ser o no ser, éste es el problema». Aun sin hacer responsable a Hamlet de decisiones metafísicas extrañas a sus problemas personales, podemos usar su fórmula para expresar el hecho de que, en el orden de la existencia actual por lo menos, una cosa es, o no es, y no hay término intermedio entre estas dos posiciones. Pero las cosas suceden de otra manera en el mundo platónico de la οὐσία, en el cual hay «grados del ser», o de la realidad, que son proporcionales a los grados de mismidad y pureza de la esencia en los diferentes seres. Por esto Platón puede decir acerca de las cosas sensibles que son, aunque no del todo, sin enredarse a sí mismo en ninguna contradicción desesperada. Por supuesto, hay enormes dificultades, pero no se puede decir que la doctrina no tenga sentido, como sería el caso si

17. J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, 4.ª ed. (Londres, A. and C. Black, 1930, p. 174); *L'Aurore de la Philosophie Grecque* (Paris, Payot, 1929), p. 201, text 8.

para él *ser* significase *existir.* En el mundo de Platón, las cosas sensibles son en la misma medida en que participan de la esencia de lo que es «realmente real», es decir, de aquello de lo que verdaderamente se puede decir que es; no obstante, esas mismas cosas sensibles no son, en la misma medida en que carecen de mismidad. A lo largo de toda la historia del pensamiento occidental, la presencia del platonismo se puede detectar por estos dos signos: primero, ser y no-ser son dos variables entre las cuales se pueden hallar innumerables grados de realidad; segundo, todas las relaciones entre el ser y el no-ser pueden y deben ser expresadas en relaciones de mismidad y alteridad. En resumen, no hay diferencia alguna entre el problema «ser o no ser» y el problema *de eodem et diverso.*

Todo estudiante de filosofía es plenamente consciente de las dificultades que plantea la doctrina platónica de la participación. Platón mismo las conoce mejor que cualquier otro, y las encontramos todas, claramente expuestas, en su diálogo *Parménides.* Sin embargo, la verdadera dificultad no está en entender cuántos individuos pueden participar en la misma Idea sin destruir su unidad; está más bien en entender cómo esa Idea, tomada ella misma en sí misma, puede gozar del privilegio de su auto-identidad. ¿Cómo puede ser auto-idéntica sin ser distinta en tanto sí misma y en tanto que idéntica? Permítasenos plantear la misma cuestión en términos diferentes. Es ciertamente un problema saber cómo sea posible, para una multiplicidad de cosas, el participar en la unidad de su Idea común, pero ¿acaso no es igualmente difícil de entender cómo una y la misma Idea puede participar de su propia unidad? Porque, ciertamente, si una Idea es auto-idéntica, es una. La total e interna igualdad no es nada más que total unidad. De donde resulta que es una y la misma cosa el decir que una Idea es auto-idéntica, que decir que es, y que es una. Pero, ¿cómo puede ser una? La justicia, por ejemplo, es lo que es ser justo; la igualdad es lo que es ser igual, el fuego es lo que es ser fuego; cada una de estas Ideas es sólo aquello que ella es, pero puesto que, a la vez, cada una de ellas es una, cada una de ellas está participando de un modo similar en otra Idea, que es la unidad misma en sí misma. Si esto es así, la unidad está, con respecto a cada una de las diversas Ideas, en una relación similar a la que guarda entre una Idea dada y sus múltiples individuos.

Generalicemos ahora el problema y, en lugar de Ideas, hablemos de su carácter común, que es el ser realmente real o el ser verdaderamente. Si la Idea es, porque es una, el ser es, porque es uno. En otras palabras, todo lo que es «realmente real» es un «ser que es uno» o un «uno que es». Ahora bien, este «uno que es» nos aparece como un compuesto del uno y del ser a la vez. No es simple, sino compuesto de dos partes, cada una de las cuales estará necesariamente, a su vez, compuesta de dos partes, ya que es siempre verdad decir que un ser es uno y que, para él, ser uno es ser. Se nos muestra así que, incluso, la más simple de las Ideas no sólo no es una, sino que encierra una multiplicidad virtualmente infinita. Por supuesto, hay una salida para este laberinto: consiste en considerar lo uno mismo en sí mismo, ya no como ser, sino como meramente uno.

Si lo hacemos así, y sólo entonces, resultará verdad decir que lo uno es distinto del ser y, en consecuencia, que lo uno no es y que no hay relación entre lo uno y el ser[18]. En otras palabras, si buscamos la raíz del ser en la unidad, el ser de la unidad no es más concebible que la unidad del ser.

Desde Plotino, que iba a descubrir en esto el fundamento mismo que buscaba para su propia metafísica de lo Uno, hasta A.E. Taylor, que piensa que el diálogo «es, en su mayor parte, de la naturaleza de un *jeu d'esprit*»[19], el *Parménides* ha recibido innumerables interpretaciones. En la medida en que concierne a nuestro problema, sin embargo, el significado último del diálogo no es de ninguna manera oscuro. Por una parte, es estrictamente imposible concebir el ser sin adscribirle alguna clase de unidad: «si lo uno no es, nada es»; por otra parte, la relación del ser con lo Uno es inconcebible: tanto si se dice que lo Uno es o que no es, como si se dice que el ser es uno o que no es uno, se caerá en una maraña igualmente inextricable de imposibilidades dialécticas. La permanente verdad que todavía podemos aprender del *Parménides* de Platón es que ser es algo más que ser uno; pero entonces, ¿qué es?

18. PLATÓN, *Parménides*, 143-144.

19. A.E. TAYLOR, *The Parménides of Plato*, traducido al inglés con introducción y apéndices (Oxford, Clasrendon Press, 1934), p. 39.

Derrotados en el campo de la unidad, todavía podemos tratar de triunfar en el campo de la mismidad. Después de todo, ¿por qué habríamos de decir que la auto-identidad es unidad?

Sin embargo, si intentamos resolver el mismo problema recurriendo a la mismidad, se presentarán muchas dificultades. Decir que el ser es idéntico con la igualdad equivale a decir que no hay en absoluto diferencia entre los significados respectivos de estos términos[20]. Ahora bien, si aceptáramos esto, ya no se podría adscribir el ser a dos cosas *diferentes* cualesquiera. En otras palabras, las cosas, entonces, o bien no serían, o no serían diferentes. Y si alguien replicara que no nos interesa aquí la relación de los *seres* con la mismidad, sino la de cada ser «realmente real» con su propia auto-identidad, se alzaría otra dificultad, a saber: que la alteridad está actual y necesariamente, si no incluida en la mismidad, al menos unida a ellas. ¿Qué es pues ser *lo mismo* respecto de sí mismo, sino *ser distinto* respecto de todo lo demás? La mismidad entonces entraña alteridad y, ya que hemos puesto la mismidad como idéntica al ser, del mismo modo que la alteridad es idéntica al no-ser, es una y la misma cosa decir que la mismidad entraña alteridad y decir que el ser entraña el no-ser. Consecuentemente, la cuestión ya no es ser o no ser, sino, más bien, ser y no ser. Nada puede ser aquello que es sin, a la vez, no ser aquello que no es. Además, cada ser es lo mismo que él mismo, mientras que es distinto de todo lo demás. Es lo mismo, por tanto, sólo una vez, mientras que es «otro» tantas veces como cosas distintas haya. Ahora bien, puesto que ser es ser lo mismo, y puesto que ser otro es no ser, se podrá llamar ser a cualquier cosa dada tan sólo una vez, frente al infinito número de veces en que se deberá decir que no es. En resumen, de acuerdo con el número de seres distintos que hay, otras tantas veces es verdad decir que un ser dado no es, aunque, respecto a su propia mismidad, sólo este ser es, mientras que todos los demás no son[21]. Como la unidad, la mismidad sola no basta para explicar la realidad.

Si a Platón le resultó difícil dar cuenta del ser de cualquier objeto «realmente real», no podía sino resultarle aún más difícil dar

20. PLATÓN, *El Sofista*, 255 b-c.
21. *Ibíd.*, 256, 258, 259.

cuenta de las relaciones mutuas de tales objetos. Ahora bien, hay tales relaciones. Incluso nuestro mundo sensible no está compuesto de cosas inconexas; si es un «mundo», un *cosmos*, debe necesariamente gozar de un orden propio y, ya que las cosas sensibles no son sino imágenes de las Ideas, las Ideas mismas tendrán que constituir otro mundo, el mundo inteligible. Todas las relaciones que se pueden observar en este mundo de los sentidos deben darse necesariamente en ese otro mundo inteligible. Ahora bien, es un hecho que cada cosa sensible está participando actualmente de una multiplicidad de Ideas, y que a veces participan de Ideas que son no sólo diferentes, sino opuestas. Yo, por ejemplo, puedo ser más alto que una persona y, sin embargo, más bajo que otra. En consecuencia, estoy participando a la vez de la altura y de la pequeñez; pero soy también mente y cuerpo, instruido e ignorante, justo e injusto. Hay, pues, en cada ser concreto una mezcla de Ideas, pero, ¿no hay una mezcla de Ideas entre las Ideas mismas? ¿Acaso no participa la ley de la justicia, la justicia de la igualdad, la igualdad de la cantidad? Pero, si cada Idea entraña una multiplicidad de relaciones, siendo aun con todo «ella misma en sí misma», será inútil que busquemos en ella en sí misma la causa de sus relaciones. ¿Dónde encontraremos tal causa?

El problema es el más difícil de resolver, en cuanto que las relaciones que se dan entre las Ideas están realmente incluidas en su misma esencia. Ellas son, por así decir, constitutivas de su propio ser: la justicia es verdaderamente si no la igualdad misma, por lo menos una igualdad. De donde se siguen dos consecuencias: la primera, que de ninguna Idea se puede decir únicamente que es aquello que es: la segunda, que para explicar el hecho de que las Ideas son lo que son, tendremos que poner necesariamente un principio capaz de explicar tanto su interna consistencia como su mutua compatibilidad. En otras palabras, aun cuando Platón no se atormente por el hecho de que las Ideas sean, no puede dejar de atormentarse por el hecho de que cada una de ellas sea lo que es. Una vez más, la única salida que tiene es establecer, más allá del ser, cierto principio supremo y causa de aquello que el ser actualmente es. Así lo hace en la *República*, donde, tras describir el orden de la apariencia y, después, el orden de la verdadera realidad, que es el mismo que el de la inteligibilidad, dice que incluso lo «realmente real» no es lo

supremo. Por encima y más allá de la οὐσία todavía se encuentra un ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, es decir, un principio que está más allá del ser. Tal es el Bien, del cual dice Platón que supera al ser en poder, así como en dignidad[22].

En las antiguas escuelas de filosofía, τὸ Πλάτωνος ἀγαθόν —el Bien de Platón— era una fórmula proverbialmente usada para significar algo muy oscuro. Tenía que ser así: ¿cómo podríamos decir qué es el Bien, dado que, en virtud de su misma supremacía, no es? Deberíamos, por tanto, dejarlo estar. Pero lo que no podemos pasar por alto es el hecho de que, en una doctrina en la que se supone que es lo mismo que auto-identidad, el ser verdadero es incapaz de dar cuenta de sí mismo. Lo «realmente real» depende entonces de algo que no es real. Lo perfectamente cognoscible depende de algo que no es cognoscible, y cualquiera que sea el nombre que podamos escoger para designar su principio último, ya sea lo Uno o el Bien, el hecho seguirá siendo que el ser y la inteligibilidad ya no rigen como lo supremo. Después de seguirlos tan lejos como le es posible, la mente humana pierde su rastro, y ellos mismos parecen perderse, en la oscuridad de un cierto no-ser supremo y de una suprema ininteligibilidad.

El neoplatonismo no se siguió del platonismo por algún modo de deducción lógica, ni lo siguió inmediatamente en el tiempo. Muchos siglos separan a Plotino de Platón, y las necesidades espirituales de estos dos filósofos se nos muestran haber sido, aunque relacionadas, bastante diferentes. Como acabamos de ver, de Platón se dice que va más allá del ser en su busca de la verdad última, pero muy raramente lo hace, y en cualquier caso, nunca se queda allí por mucho tiempo. Además, apenas se puede respirar en una estratosfera metafísica tal, donde volar por encima del ser es volar por encima de la inteligibilidad. Platón abre una puerta al misticismo, pero él mismo no la atraviesa. No así Plotino. Platón había sido un filósofo con un profundo sentimiento religioso. Plotino parece más bien un teólogo con una profunda intuición filosófica. Si, como Platón dijo en algunas ocasiones, hay un principio tal que es superior al ser, entonces, piensa Plotino, deberíamos hacer de él, a toda

22. PLATÓN, *Republica*, VI, 509 b.

costa, el punto de partida de toda investigación filosófica. A cualquier pregunta que podamos hacernos, buscaremos siempre en ese principio una respuesta. Ahora bien, existe tal principio y, aunque a Plotino le gusta recordarnos que es innombrable, le ha dado dos nombres, que son precisamente los ya usados por Platón para señalar, más allá de aquello que es, la raíz última del ser. Estos nombres son lo Uno y el Bien; pero, una vez más, el problema está en saber qué significan.

El Bien y lo Uno son una y la misma cosa, con dos salvedades, sin embargo: la primera, que no son cosas, y que lo que designan no es una *cosa;* la segunda, que señalan dos aspectos complementarios aunque distintos, de lo que designan, lo supremo desconocido que está más allá de todos los nombres. Como la de Platón, la doctrina de Plotino es en gran parte una reflexión sobre la naturaleza del ser, y, en ambos casos, la noción de ser alcanza su profundidad última en el momento mismo en que se muestra que, atendiendo a su propia esencia, el ser mismo pende de cierto principio que está por encima o más allá de él, a saber: la radical oposición a la multiplicidad que es esencial al ser. Ahora bien, si el ser es, porque es uno, el principio último del ser tiene que ser lo Uno. Démosle este nombre, en cualquier caso, en la medida en que causa en última instancia el ser dándole unidad. Como Plotino mismo dice: «Lo no uno se mantiene por lo Uno, y es por lo Uno por lo que es lo que es; del mismo modo que una cierta cosa, que está compuesta de muchas partes hasta que no se hace una, no podemos decir todavía de ella: *es*. Y, si podemos decir de toda cosa lo que es, ello es debido a su unidad, así como a su identidad»[23]. Ahora bien, en cada una de esas cosas compuestas que le deben tanto su unidad como su ser, esta autoidentidad sigue siendo una unidad participada. Lo Uno mismo es enteramente diferente: no es una de esas unidades que están más o menos perfectamente acabadas por algún proceso de unificación, sino el origen y causa de toda unidad participada y, por lo tanto, de todo ser. Lo Uno, pues, es un principio inmensamente poderoso, que es capaz de engendrar todas las cosas y que, en definitiva, lo engendra todo. Ahora, si lo miramos desde este segundo punto de vista, que es el de su *poder*, el primer principio puede ser llamado

23. PLOTINO, *Enéadas*, V, 3, 15.

con exactitud el Bien. Así, el primer principio es a la vez lo Uno y el Bien, como causa de «aquello que viene después de lo Uno, a saber: la multiplicidad».

Lo que es particularmente llamativo en la propia posición de Plotino es su carácter sistemático. Platón había indicado aquí y allá que, para entender la naturaleza última del ser, necesitamos ir más allá del ser. Después, había dicho en una ocasión que lo que estaba más allá del ser era el Bien, del mismo modo que había a menudo sugerido que, si el ser es, entonces lo Uno necesariamente tiene que ser también. Pero, comparadas con lo que Plotino dice, las fórmulas de Platón aparecen como observaciones meramente casuales. Ante todo, lo Uno de Plotino no es un principio racional al cual lleguemos, como en *el Sofista* de Platón, por medio de una especulación dialéctica; está más allá de la realidad, es más real que la realidad misma, y uno todavía vacila en decir que es un dios, porque es realmente mucho más que un dios. Como quiera que decidamos llamarlo, lo Uno de Plotino es el objeto más alto de adoración.

Nos apresuramos a añadir, sin embargo, que, estrictamente hablando, lo Uno no es objeto, precisamente porque está más allá del ser. La trascendencia de lo Uno con respecto al ser resulta aquí perfectamente clara. En otras palabras, resulta perfectamente claro que el ser ya no es el primer principio, ni en la metafísica, ni en la realidad. Para Plotino, el ser sólo es el segundo principio, por encima del cual se puede hallar uno más alto, tan perfecto en sí mismo que no es. Más aún, es precisamente porque el primer principio no es ser por lo que puede ser la causa del ser. Si el primer principio debiera él mismo ser un ser, entonces el ser sería primero: no podría tener causa. Así, con las propias palabras de Plotino: «Porque nada en él es, todas las cosas provienen de él; del mismo modo que, para que el ser sea, lo Uno mismo no puede ser un ser, sino el padre del ser, y el ser su hijo primogénito»[24].

¿Por qué es necesario poner a lo Uno por encima del ser? Platón ya lo había dicho, pero ahora Plotino lo expresa con toda claridad. Cada ser particular no es sino una unidad particular que participa de la unidad en sí, aunque no la es. Si lo Uno no fuera sino

24. *Ibíd.*, V, 2, 1.

«un cierto uno, no sería lo Uno en sí; porque lo Uno en sí es en verdad anterior a lo que sólo es un cierto uno»[25]. Y es ésta precisamente la razón por la que realmente no hay ningún nombre para lo Uno, ni siquiera lo Uno. Cualquiera que sea el nombre que podamos decidir darle, nos veremos forzados a hablar de lo Uno como de un cierto algo. Pero lo Uno no es, ni un *algo*, ni un *él*, puesto que lo Uno no es una cosa, y, si no hay ninguna cosa que sea lo Uno, entonces podemos decir con atrevimiento que lo Uno no es nada. En resumen, lo Uno no es nada, porque es demasiado bueno para ser algo.

En lo que todo esto se resuelve es en que lo Uno es impensable. Por supuesto, lo Uno es impensable para nosotros, que somos múltiples, pero Plotino quiere que nos demos cuenta de algo mucho más importante, esto es que, tomado él mismo en sí mismo, lo Uno no puede hacerse objeto del pensamiento. Para entender esto del mejor modo, recordemos la primera y más elemental condición que se requiere para el acto más simple de conocer. Donde hay conocimiento, debe haber un sujeto cognoscente y una cosa conocida. Ciertamente, puede suceder que el cognoscente y lo conocido sean uno y lo mismo, como sucede en aquellos casos en que un hombre dice: «me conozco a mí mismo». Sin embargo, incluso entonces, para una y la misma cosa, ser cognoscente y conocido a la vez significa no ser ya uno, sino dos. Ahora bien, ¿cómo podría lo absolutamente uno ser dos? «Si hay una realidad que es la más simple de todas (dice Plotino), no tendrá auto-conocimiento. Si tuviera tal conocimiento sería un ser múltiple. Consecuentemente, no se piensa a sí misma, ni lo piensa nadie»[26]. Tal es, pues, la razón por lo que, dado que el pensamiento y el ser son inseparables, lo Uno es a la vez irreal e impensable, lo cual le hace precisamente capaz de ser la causa tanto del pensamiento como del ser.

En la filosofía de Plotino, la relación de lo Uno con el pensamiento y con el ser es tan importante, que el significado de la doctrina entera pende de su interpretación. El plotinismo ha sido etiqueta-

25. *Ibíd.*, V, 3, 12.

26. *Ibíd.*, V, 3, 13, Cfr. V, 6, 4. Anotemos, sin embargo, que lo Uno no es «inconsciente»; sólo que su autoconciencia es distinta y superior al pensamiento (*En*, V, 4, 2); una vez más, no podemos imaginárnoslo.

do frecuentemente como un «monismo», o como un «panteísmo»[27]. A decir verdad, tales problemas son completamente extraños al plotinismo de Plotino mismo. Lo que llamamos el «panteísmo» de Plotino es una ilusión de perspectiva debida al entrecruzamiento de dos doctrinas del ser incompatibles. Tal ilusión se suscita, en la mente de sus intérpretes, en el mismo momento en que, identificando lo Uno y el Bien de Plotino con el ser del Dios cristiano, convierten la emanación plotiniana de lo múltiple a partir de lo Uno en una emanación cristiana de los seres a partir del Ser. Éste —a mí no me asusta— es un error enorme, porque, a la verdad, no se trata de comparar aquí una cierta ontología con otra ontología, sino, más bien, una cierta ontología con, por así decir, una «monología». Ahora bien, estrictamente hablando, tal comparación es imposible, porque cada uno de estos dos puntos de vista sobre la realidad entraña exigencias propias, que son incompatibles con las implicadas por el otro. En una metafísica del ser, tal como una metafísica cristiana, por ejemplo, todos y cada uno de los grados más bajos de la realidad deben su propio ser al hecho de que el primer principio mismo *es*. En una metafísica de lo Uno, sin embargo, es una regla general el que los grados más bajos de la realidad son, sólo porque su primer principio mismo no es. Para dar algo, una causa tiene que estar por encima de ello, porque si el superior tuviese ya aquello que causa, no podría *causarlo*, lo *sería*[28]. Pero, si un monismo es una doctrina en la que el ser es por todas partes uno y lo mismo, ninguna filosofía está más apartada del monismo que la de Plotino. Más exactamente, sería un monismo si su primer principio fuera el ser; pero, desde el momento que sabemos que su primer principio está por encima del ser, no puede haber participación por parte del mundo en el ser de un primer principio que, él mismo, *no es*.

Tal es el significado exacto de las fórmulas por medio de las cuales Plotino define el problema del origen del mundo: «¿Cómo confirió lo Uno lo que él mismo no tenía?»[29]. Y ya sabemos la res-

27. M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie médiévale*, 6.ª ed. (1934), vol. I, p. 109. Cfr. H. VON HARNIM *Die europäische Philosophie des Altertums*, en *Algemeine Geschichte der Philosophie* (Leipzig, Teubner, 1913), p. 259.

28. PLOTINO, *En*, VI, 7, 17.

29. *Ibíd.* V, 3, 15.

puesta: «Es porque nada hay en lo Uno por lo que todas las cosas provienen de él. Así, para que el ser sea, es necesario que lo Uno mismo sea, no el ser, sino aquello que engendra el ser. El ser, pues, es como su hijo primogénito»[30]. Procuremos recordar esta última fórmula, cuya historia posterior es inseparable de la de la metafísica medieval. De momento, de lo que tenemos que darnos cuenta es de este importantísimo hecho: que una devaluación radical del ser está teniendo lugar delante de nuestros propios ojos. De ahora en adelante, dondequiera que el verdadero y genuino platonismo prevalezca, la οὐσία no ocupará el primer lugar, sino sólo el segundo, en el orden universal. En otras palabras, la gran cadena del ser en su totalidad, pende de una causa que lo trasciende completamente. «Es manifiesto», dice Plotino, «que el artífice de la realidad y de la sustancia no es, él mismo, ninguna realidad, sino que está más allá de la realidad y de la sustancia»[31]. Ésta es la auténtica doctrina de Plotino, y el reverso mismo de una metafísica cristiana del ser. «*Quid enim est, nisi quia tu es?*»[32]. Preguntará Agustín a Dios en sus *Confesiones*. Si se hubiese dirigido, no al Dios cristiano del *Éxodo*, sino a lo Uno de Platón, Agustín habría formulado su pregunta en términos totalmente diferentes; no ya: «¿Qué es, sino porque Tú eres?», sino más bien: «¿qué es, sino porque Tú no eres?».

Así, pues, establecer la postura metafísica propia de Plotino no es meramente añadir un hecho más a la lista de los otros hechos históricos; es captar en su pureza el auténtico espíritu de una gran tradición filosófica, así como revelar la intrínseca necesidad de aquella posición filosófica pura que es en definitiva la metafísica de lo Uno. Aunque todavía imperfecto en la mente de Platón, cuya dialéctica parece más bien haberlo tanteado más bien que encontrado, lo Uno ya estaba allí, cargado de sus propias implicaciones necesarias; pero ahora, con Plotino, aquellas implicaciones por fin se muestran a plena luz del día y con una evidencia tan cegadora que muchos de sus historiadores no parecen capaces de mantenerlas ante la vista.

30. *Ibíd.* V, 2, 1.
31. *Ibíd.* V, 3, 17.
32. San Agustín, *Confesiones*, XI, 5, 7.
33. Plotino, *En*, VI, 2, 1.

Cuando Plotino dice, por ejemplo, que lo Uno es todas las cosas, y sin embargo no es cosa alguna[33], es una tentación casi irresistible inferir que, aunque él mismo no es ninguna cosa, lo Uno es el ser de todas las cosas. En cierto sentido, puesto que es su causa, lo Uno es realmente el ser de todas las cosas; sin embargo, el ser de ellas no puede ser su propio ser, porque lo Uno mismo no tiene ser en absoluto. El material de que están hechas las cosas es el ser, esto es, una emanación de lo Uno, el cual no es. La grieta que separa al mundo de Plotino de su principio se encuentra ahí, y en ningún otro lugar, pero es infinitamente ancha. Otras filosofías repetirán incansablemente que el sustantivo «*ens*» se deriva del verbo *esse*, del mismo modo que los seres deben necesariamente provenir de un *Ser*, que *es*. Pero la derivación del *ser* sugerida por Plotino es completamente diferente, aunque no menos expresiva de su propia perspectiva metafísica: «En los números», dice Plotino, «la participación en la unidad es lo que da origen a la cantidad; aquí, el vestigio de lo Uno da origen a la realidad (οὐσία) y el ser no es nada más que ese vestigio de lo Uno. Si dijéramos que la palabra *einai* (ser) se deriva de *en* (uno), diríamos sin duda alguna la verdad»[34]. Distingamos, por lo tanto, cuidadosamente los distintos órdenes filosóficos y abstengámonos de calificar uno de ellos con términos tomados de otro... En una doctrina en la que *ens* viene de *esse*, cualquier comunidad esencial entre los seres y su principio entrañaría necesariamente monismo, y, si su primer principio fuera Dios, panteísmo. Ahora bien, dejando a un lado el sutil problema de saber si lo Uno plotiniano es Dios, podemos por lo menos afirmar con seguridad que no es el ser. Consecuentemente, en una doctrina en que *einai* (ser) se deriva de *en* (uno), no puede haber monismo alguno, esto es, no puede haber comunidad de ser entre los seres y un primer principio que no tiene ser. Además, Plotino mismo así lo dice: «Cuando se trata del principio que es anterior a los seres, a saber, lo Uno, este principio permanece en sí mismo»[35]. ¿Cómo podría entonces tal principio mezclarse, en cualquier medida, con lo que engendra? «El principio no es la totalidad de los seres, pero todos los seres provienen de él; no es todos los seres, más

34. *Ibid.*, V, 5, 5.
35. *Ibid.*

bien no es ninguno de ellos, de manera que puede engendrarlos a todos»[36].

Que, en la filosofía de Plotino, el ser viene de lo Uno es, por lo tanto, completamente obvio; pero no está igualmente claro por qué en esta misma doctrina, el ser y el conocer son uno. No obstante, Plotino mismo lo ha dicho así: «Ser y conocer son una y la misma cosa»[37]. El camino más sencillo para comprender el significado de esta frase probablemente sea abordarla bajo esta forma ligeramente diferente: ser y ser objeto del pensamiento son una y la misma cosa.

A la pregunta: ¿qué es un ser?, son posibles varias respuestas diferentes, pero todas ellas tendrán que tener en común este carácter: que constituyen otras tantas determinaciones del pensamiento, de aquella *x* a la que llamamos *ser*. Fiel a la tradición platónica y, más allá de Platón, a la de Parménides, Plotino ve originarse el ser en el momento mismo en que, circunscribiendo por medio de la definición un área inteligible, el pensamiento engendra algún objeto cognoscible, para el cual es una y la misma cosa ser cognoscible y ser un objeto. Donde hay conocimiento, hay ser, y donde hay ser, hay conocimiento. En otras palabras, ser es ser pensable, es decir, ser es poseer aquellos atributos que se requieren necesariamente en un objeto posible de pensamiento.

Tal es la razón por la que las nociones de ser, realidad y naturaleza inteligible, se pueden traducir todas por un único término: οὐσία. Ora lo traducimos por «esencia», ora por «ser», y siempre con exactitud; porque, ciertamente, la esencia de un ser no es nada más que el ser mismo en su propia inteligibilidad. Pero, la razón intrínseca de su inteligibilidad es su misma realidad. Hasta tal punto es la esencia, οὐσία, lo real del ser. Nada está más lejos del idealismo subjetivo que la doctrina de Plotino. Él no quiere decir que las cosas deban considerarse reales en la medida en que son conocidas, y todavía menos dice que, para cualquier cosa dada, ser sea ser conocida. La verdadera posición de Plotino es, por el contrario, que las relaciones inteligibles son la materia misma de que los seres están hechos. Esto nos puede parecer sorprendente, porque las únicas relaciones inteli-

36. *Ibid.*, III, 8, 9. Cfr. III, 9, 4 y VI, 8, 19.
37. *Ibid.*, III, 8, 8.

gibles que conocemos son las relaciones vagas y múltiples que incesantemente se suceden unas a otras en nuestras propias mentes. En nosotros, inteligibilidad es fragmentariedad, así como inconexión, y sus partes se mantienen reunidas sólo más o menos a través del inacabable trabajo de poner parches que lleva a cabo la dialéctica humana. No obstante, de vez en cuando, podemos incluso llegar a captar una multiplicidad de relaciones en la unidad de una sola intuición intelectual. En tales casos, cuanto más crece la inteligibilidad en una unidad, tanto más comienza a ser verdaderamente. ¿Y por qué no habríamos de concebir todas las relaciones inteligibles, mezcladas como si fuera en la unidad de alguna Inteligencia suprema, en la cual todas ellas estarían presentes al mismo tiempo, o más bien fuera del tiempo, ya que todas sus distintas consecuencias están simultáneamente dadas en la unidad de su principio común? Esto mismo, precisamente, es el νοῦς de Plotino. No es lo Uno, que se remonta por encima de la inteligencia y del conocimiento, pero es lo que viene inmediatamente detrás de lo Uno en el orden de los principios subsistentes. Como ya se ha dicho, lo Uno no es cosa alguna, pero todas las cosas son como consecuencia de lo Uno. Ahora bien, tomada en sí misma, la Inteligencia suprema (νοῦς) es la inteligibilidad total de lo Uno. No estoy diciendo que sea igual a lo Uno; por el contrario, lo Uno trasciende toda inteligibilidad concebible, por la sencilla razón de que, tan pronto como la relación entre cognoscente y conocido aparece, la unidad se sale del cuadro para dar cabida a la dualidad. La Inteligencia suprema es, por lo tanto, inferior a lo Uno, pero, como Inteligencia es perfecta, porque es el máximo de unidad compatible con la inteligibilidad.

Tiene que quedar mucho más claro ahora por qué, en una doctrina como ésta, los seres son idénticos a sus propias esencias inteligibles. Si se intenta una explicación inteligible de algo que es uno, por lo menos tanto como cualquier cosa sensible puede ser una, se tendrá que usar una multiplicidad de términos y de relaciones, que, al final, dejarán fuera la unidad misma de la cosa. En un intento desesperado de recuperarla, se añadirá seguramente una relación inteligible más a las precedentes, que simplemente aumentará su número, y, cuanto más cuidadosamente se complete el cuadro, tanto más se aumentará el número de relaciones inteligibles que se suman a la primera. De nuevo aquí, creo que Leibniz ayudará a comprender a

Plotino. Sus célebres mónadas son las unidades sustanciales de un mundo concebido por un Plotino que, unos catorce siglos antes, hubiese descubierto el cálculo infinitesimal. Pero, de hecho, Plotino no supo nada acerca del cálculo infinitesimal, y por esto sus «seres» son más simples que las mónadas de Leibniz; aunque pertenecen a la misma familia metafísica. Cada uno de ellos es una de las innumerables, fragmentarias e inteligibles expresiones de lo Uno: «Y por eso (dice Plotino) estas cosas son esencias, porque, ciertamente, cada una de ellas tiene un límite y, por así decir, una forma: el ser no puede pertenecer a lo que carece de límites; el ser debe necesariamente estar fijado dentro de determinados límites y permanecer dentro de ellos; esta condición estable, para las esencias inteligibles, es su definición y su forma, de la cual extraen también su realidad»[38].

Una vez dicho esto, todavía queda una última ilusión por disipar. Tales inteligibles, o seres, no son «conocidos por» la Inteligencia suprema; son esa Inteligencia, a menos que prefiramos decir que la Inteligencia suprema es tal conocimiento. La Inteligencia es sus objetos del mismo modo como sus objetos son esa Inteligencia y, puesto que cada uno de sus objetos, en cuanto determinado por su definición inteligible, es un ser, se puede decir de esa Inteligencia, cuya unidad contiene todos los seres posibles, que es el ser mismo. Así, el ser comienza sólo después de lo Uno, en y con la Inteligencia suprema, hasta tal punto que, en palabras de Plotino: «La Inteligencia es idéntica al ser»[39]. Con estas palabras, Plotino está meramente estableciendo o, más bien, citando una vez más el oráculo que un día emitiera el viejo Parménides: «Ser y conocer son una y la misma cosa»[40]. En efecto, Plotino no está haciendo aquí más que repetir a Parménides, pero el endurecimiento plotiniano de la fórmula solamente pone de relieve la intrínseca necesidad que ésta entrañaba desde su mismo origen. La doctrina de Plotino muestra claramente, hasta el punto de hacerlo casi tangible, que, donde el ser se pone como existencialmente neutro, no puede ejercer el papel de un primer principio, Q.E.D.

38. *Ibíd.*, V, 1,7.
39. *Ibíd.*, V, 4, 2.
40. *Ibíd.*, V, 1, 8 y V, 9, 5.

Convertir así la dialéctica de Platón en una cosmogonía era embarcarse en una tarea que, por el camino del mito filosófico, lleva la filosofía a la religión. Platón mismo nunca entró del todo en él, ni Plotino lo siguió hasta su fin. Algunos historiadores sostienen que, en la doctrina de Platón, el Bien es Dios, pero, puesto que no tienen ningún texto que apoye su interpretación, no hay razón para que nos sintamos obligados a discutirlo. En cuanto a Plotino, la pregunta no se puede eludir, pero no es fácil responderla. En algunos textos, que son escasos y poco frecuentes, habla de lo Uno como del Dios supremo[41]; pero son expresiones excepcionales, y la verdad del caso ha sido resumida con objetividad por uno de sus mejores historiadores en estas palabras: en Plotino, «lo Uno es un Dios a veces»[42]. Lo cual sirve por lo menos para mostrar que, si lo Uno es verdaderamente un Dios, el hecho no le llama la atención a Plotino como particularmente importante. Por el contrario, lo que merece el título de Dios en su doctrina es la Inteligencia, de la que Plotino no habla sólo como de un ser que es divino, sino como de un Dios. La Inteligencia es el Dios *par excellence* en la doctrina de Plotino.

Estas indicaciones no se perdieron en el mayor sucesor de Plotino, Proclo. En la doctrina de Proclo, la metafísica da un giro decisivo, no sólo hacia la teología, sino hacia la religión. Este hecho solo bastaría para explicar la notable popularidad de que Proclo iba a gozar entre los teólogos de la baja Edad Media. «Lo Uno es Dios», dice Proclo; a lo cual añade en seguida esta observación: «¿Y cómo podría ser de otra manera, dado que el Bien y lo Uno son una y la misma cosa, y puesto que el Bien y Dios son una y la misma cosa?»[43]. Habiendo así equiparado a Dios con el Bien y con lo Uno, Proclo no duda ni por un solo instante que, no sólo Plotino, sino Platón mismo ya lo había hecho. Esto, por supuesto, era correr un gran riesgo, y muy pocos historiadores, si acaso alguno, intentarían reconstruir todo el platonismo a lo largo de tales líneas. Pero Proclo no era historiador y, después de todo, tenía perfecto derecho a cargar los textos de Platón con toda la verdad que es compatible

41. *Ibíd.*, I, 8, 2; III, 9, 9 (?); V, S, 3; V, 5, 9. Ver R. ARNOU, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (Paris, Alcan, 1921), p. 128.

42. R. ARNOU, *op. cit.*, p. 125, n. 13.

43. PROCLUS, *Institutio theologica*, art. 113.

con su misma terminología. Esto es lo que hizo, y el resultado es notable en sí mismo, aun cuando, para un historiador, parezca casi fantástico.

Todo el mundo recuerda, cómo en el *Timeo* describe Platón la construcción del mundo por el Demiurgo. Desde el principio hasta el final, el *Timeo* es un mito, esto es, una ficción. Teniendo que describir la estructura de este mundo, Platón se imagina que resultará una lectura mucho mejor si supone que el universo ha sido hecho por un dios, y si nos cuenta cómo el dios lo hizo. Naturalmente, lo primero que este dios hace es leerse las obras completas de Platón, tras lo cual procede a construir el mundo exactamente como, de haber sido un dios, Platón mismo lo hubiera hecho. Ahora bien, «el *Timeo* lo refiere todo al Demiurgo, mientras que el *Parménides* lo refiere todo a lo Uno; tiene que haber, por tanto, entre ellos, la siguiente relación: el Demiurgo es al contenido del universo lo que lo Uno es a todos los seres». En otras palabras, el Demiurgo es al mundo sensible lo que lo Uno es a la totalidad de la realidad. Esto implica que, mientras que el constructor del mundo del *Timeo* no es más que un cierto dios (τὶς θεὸς), lo Uno es Dios, pura y simplemente (ἁπλῶς θεὸς). Si el Demiurgo es un dios, es porque lo Uno le otorga el poder necesario para construir el mundo. El *Parménides* y el *Timeo* deberían, pues, interpretarse como tratando de dos aspectos de un mismo problema, el origen del mundo inteligible y el origen del mundo de los sentidos, y como dándole la misma solución. Como ya era el caso en Plotino, lo Uno engendra primeramente la Inteligencia suprema, esto es, el primer ser, por encima del cual no se encuentra nada sino lo Uno[44]. Así, el ser no es lo primero, sino sólo lo segundo, en el orden de los principios metafísicos. Como Proclo dice, el ser es lo primero entre las cosas creadas[45], lo cual significa que su creador no es un ser. Desde el principio hasta el final, el platonismo griego ha mantenido así la fe en sus propios principios, pero todavía nos resta añadir que no los traicionó ni siquiera después de su entrada en el dominio de la especulación cristiana.

44. Proclus, *In Parmenidem Platonis*, en *Opera*, ed. por V. Cousin (París, 1821), vol. IV, pp. 34, 35-36; *Institutio theologica*, art. 114, en *Plotini Enneadas* (París, Didot, 1836), p. cxxxvii, y art. 129, p. xcii.

45. Proclus, *Institutio theologica*, art. 138, *ed. cit.*, p. xcv.

El mismo hecho de que el neoplatonismo estableciera pronto contacto con el pensamiento cristiano fue, filosóficamente hablando, un mero accidente. Como filosofía, el platonismo tenía sin duda todavía unos cuantos problemas que resolver en el siglo IV d.C., pero era perfectamente capaz de tratarlos según su propia manera. Sin embargo, a fin de cuentas, el hecho es que Plotino y, todavía más, Proclo, habían corrido el considerable riesgo de convertir lo que esencialmente era una doctrina del ser en una doctrina de Dios, esto es, una filosofía en una teología. Esto debería explicar, por lo menos hasta cierto punto, el que algunos neoplatónicos, cuando se convirtieron al cristianismo, sintieran mucho menos que cambiaban una filosofía por una religión, que una religión por otra religión. Plotino y Proclo habían invitado a los hombres a unirse a lo Uno a través del ascetismo corporal y de la contemplación espiritual; el cristianismo invitaba a los hombres a hacer exactamente lo mismo. La cuestión principal era, entonces, saber cómo se podía alcanzar mejor tal resultado, a través de la dialéctica de Platón o a través de la gracia de Dios en Cristo. Éste fue, pues, un asunto importantísimo a decidir, pero el hecho de que un filósofo se hiciera cristiano no significaba necesariamente que cambiase su filosofía. En un tiempo en que todavía no había algo como una filosofía cristiana, uno podía funcionar pensando como platónico y viviendo como cristiano.

No obstante, había dificultades, especialmente en lo que se refiere a la naturaleza del ser. No hay ningún tratado sobre el ser en la Biblia, pero todo el mundo recuerda el famoso pasaje del *Éxodo*: III, 14, donde, contestando a Moisés, que le había preguntado Su nombre, Dios dice: «Yo soy el que Es»; y a continuación: «Así dirás a los hijos de Israel: El que Es me envía a vosotros». Ahora bien, ningún cristiano tiene por qué extraer de esta frase ninguna conclusión metafísica, pero, si lo hace, sólo puede extraer una, a saber: que Dios es el Ser. Por otra parte, el Dios cristiano es el principio supremo y causa del universo. Si el Dios cristiano es lo primero, y Él es el Ser, entonces el Ser es lo primero, y ninguna filosofía cristiana puede poner cosa alguna por encima del Ser. Establezcamos lo mismo de diferente manera. Hay, en el neoplatónico *Liber de Causis*, un famoso aforismo que ha sido citado y comentado por un sinnúmero de pensadores medievales: «*Prima rerum creatarum*

est esse»[46]. Esto es puro neoplatonismo: el primer principio es lo Uno, y el ser viene después como la primera de sus creaturas. Pero esto es, aunque coherente, absolutamente incompatible con el universo mental de los pensadores cristianos, en el que el ser no puede ser la primera de las creaturas por la buena razón de que tiene que ser el Creador mismo, es decir, Dios. Psicológicamente hablando, uno puede filosofar como neoplatónico y creer como cristiano; lógicamente hablando, no se puede pensar, al mismo tiempo, como neoplatónico y como cristiano.

No obstante, algunos pensadores cristianos han intentado hacerlo, mientras que otros comprendieron que eso no se podía hacer. Lo que denota la grandeza de san Agustín en la historia de la filosofía cristiana es que, aun estando profundamente imbuido de neoplatonismo, nunca cometió el error de devaluar el ser, ni siquiera para ensalzar lo Uno. Hay una gran dosis de neoplatonismo en san Agustín, pero hay un punto, y es un punto decisivo, en el que se separa de Plotino: no hay nada por encima de Dios en el mundo cristiano de Agustín, y puesto que Dios es el ser, no hay nada por encima del ser. Sin duda, el Dios de Agustín es también lo Uno y el Bien, pero Él *es*, no porque sea bueno y uno; sino más bien Él es uno y bueno porque Él es *El que es*. Vaya dicho esto en atención a aquellos que podrían asombrarse por la ausencia de san Agustín en una historia del neoplatonismo cristiano aún tan incompleta como ésta. El obispo de Hipona, sencillamente, no encaja en el cuadro, porque se separó de Plotino en el principio fundamental de la primacía del Ser.

La irreprochable rectitud del sentir cristiano de Agustín en estas cuestiones es tanto más notable por cuanto había leído a Plotino en la traducción latina de Mario Victorino. Pero sabemos por las *Confesiones* que, tras haber profesado por muchos años la doctrina de las *Eneadas*, Mario Victorino se había hecho cristiano, un aconteci-

46. O. BARDENHEWER, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen. «Liber de Causis»* (Freiburg, 1882), p. 166. La misma frase puede hallarse con facilidad en cualquier edición de los comentarios de sto. Tomás de Aquino al *Liber de Causis*, lect. IV: «*Prima rerum creatarum est esse et nihil est ante ipsum creatum aliud*», i.e. La primera de las cosas creadas es el ser y nada ha sido creado antes que él.

miento que no pasó desapercibido y que causó una impresión especialmente profunda en el joven Agustín. Después de su conversión, el nuevo cristiano escribió unos cuantos tratados sobre cuestiones teológicas, entre los cuales uno es de particular interés para la historia de nuestro problema. Escrito en un latín altamente técnico y extremadamente oscuro, el libro de Mario Victorino *Sobre la Generación del Verbo Divino* nos muestra lo que Agustín mismo hubiera dicho si, embebido de la filosofía de Plotino como estuvo, hubiese seguido pensando como neoplatónico aun después de hacerse cristiano.

Dios mismo, dice Victorino, está por encima de todo lo que es y de todo lo que no es. En un sentido, Dios es, porque Él es eterno; sin embargo, puesto que Dios está por encima incluso del ser, se puede decir también de Él que no es. Así, pues, Dios no es, en la misma medida en que Él está por encima del ser. Si Él es superior al ser, puede producirlo. El Dios cristiano de Victorino es, por tanto, un no-ser que da origen al ser. Por supuesto, dado que Dios es la causa del ser, se puede decir, en cierto sentido, que Dios verdaderamente es (*vere* ὤν), pero esta expresión significa meramente que el ser está en Dios como un efecto está en una causa eminente, que lo contiene siendo superior a él[47].

Estrictamente hablando, pues, Dios es un supremo no-ser, causa de todo ser.

Ahora bien, conviene que no olvidemos que el Victorino del que nos estamos ocupando es ya un cristiano. Cree por tanto en el dogma de la Trinidad y, cuando dice Dios, debemos entender Dios Padre. Es esto precisamente lo que le hará capaz de seguir a Plotino un poco más allá con la ilusión al menos de que todavía está hablando como cristiano. En la doctrina de Plotino, lo Uno engendra la Inteligencia suprema, que siendo la suma total de toda inteligibilidad, es a la vez el primer y supremo ser. Todos nosotros tendremos que decir ahora que Dios Padre engendra, a través de una generación inefable, el ser (*existentia*) y la Inteligencia (νοῦς). En este primogénito del Padre, todo lector cristiano reconocerá inmediatamente al

47. MARIUS VICTORINUS, *Liber de Generatione Verbi divini*, en Migne, PL, vol. VIII, col. 1.022, y XIII, col. 1.027.

Verbo Divino y, consecuentemente, a Cristo. Con el debido respeto a la memoria de un converso que hacía sin duda lo mejor que podía, hay que decir que, teológicamente hablando, esto era una enorme confusión. Si las tres Personas de la Trinidad divina son coesenciales, y Victorino, escribiendo contra el arriano Cándido, intenta expresamente probarlo, resulta difícil concebir que una de ellas sea, mientras que la otra no es. No obstante, Dios Padre es aquí El que no es, mientras que el Verbo es, pero sólo porque, y en la medida en que, es engendrado por el Padre. Si fuera ingénito, el Verbo sería el Padre; no sería un ser. Como Victorino mismo dice: «Dios es el total pre-ser (*totum* πρόον); así como Jesús es ese mismo ser total (*hoc totum* ὄν); pero ya gozando de la existencia, la vida y la inteligencia; en resumen, el ser universal y omnímodamente perfecto (*universale omnimodis* τέλεον ὄν)»[48].

Sería ciertamente injusto decir que Victorino está hablando aquí como un puro plotiniano. Él no lo es, pero el hecho de que no quiera serlo no le facilita demasiado las cosas. A decir verdad, lo está haciendo todo lo bien que es posible hacerlo sin sacrificar la supremacía de lo Uno sobre el ser; Plotino no era cristiano, y, por lo tanto, no vio ninguna dificultad en poner la Inteligencia suprema y ser supremo claramente por debajo de lo Uno. Pero como es un cristiano, y escribiendo contra un arriano, Victorino tiene que mantener que, aunque engendrado por el Padre, el Verbo-Ser no es de ninguna manera inferior a Él. De aquí, sus repetidos esfuerzos para aclarar que, aunque Él mismo no sea, el Padre no está privado de ser; porque, ciertamente, el Verbo, que es el ser, está en el Padre como en su casa. El Ser (ὄν) que está en potencia en el Padre deviene, debido a esta autogeneración de Dios, ser en acto[49]. En este sentido, Dios, en cuanto engendrado, no es de ninguna manera inferior al Dios engendrante; más bien, Dios es causa de sí mismo (*sui ipsius est causa*); y es por sí mismo como Dios es Dios[50]. Todo lo que nosotros podemos hacer aquí es encomendar a Victorino a la indulgencia de los teólogos modernos. Pero lo inusitado de su propia po-

48. *Ibíd.*, II, en Migne, PL, vol. VIII, col. 1.021; sobre los cuatro tipos de no-ser, IV, col. 1.021-1.022.

49. *Ibíd.*, XVI, col. 1.029 B.

50. *Ibíd.*, XVI, col. 1.028 C, y XVIII, col. 1.030.

sición aparece claramente cuando se ocupa del famoso texto del *Éxodo*: III, 14, que hemos citado más arriba. Este texto es, por así decir, la prueba decisiva que detecta infaliblemente la verdadera naturaleza del ser en cualquier filosofía cristiana. En nuestro caso, el problema puede definirse del modo siguiente: Si un cristiano sostiene, con Plotino, que el ser es el primogénito de un principio más alto, ¿quién será, según él, El que Es? Todo lo que tenemos que hacer ahora es dejar a Victorino hablar por sí mismo: «Es Jesucristo, porque Él mismo ha dicho: *Y si te preguntaran ¿Quién te ha enviado? diles, el Ser* (ὁ ὤν). Porque, ciertamente, sólo aquel ser (*solum enim illud* ὄν), que siempre es (*semper* ὄν), es el ser (ὁ ὄν *est*)»[51]. Resulta un poco difícil imaginar a Jesucristo hablando con Moisés en el Antiguo Testamento. Esta vez tendríamos que encomendar a Victorino a la indulgencia de los exegetas modernos. Pero convendría que nosotros no perdamos de vista nuestro propio objetivo. El hecho de que el neoplatonismo haga mala teología y peor exégesis no es un argumento filosófico contra la noción platónica de ser. No obstante, hemos adelantado un buen trecho para probar otra cosa, que es el único punto que ahora intento aclarar. Si algún ser entraña la noción de existencia es Yahvéh, el Dios cuyo nombre propio es YO SOY; y he aquí un teólogo cristiano que, debido a que todavía concibe el ser a la manera de Platón, no puede entender ni siquiera el nombre propio de su Dios. Una prueba tangible, ciertamente, de que la noción platónica del ser no sólo es ajena a la existencia, sino incompatible con ella.

Mario Victorino es un caso altamente instructivo, pero no es el único. El autor desconocido de los tratados que, escritos en fecha desconocida, llevan el nombre de Dionisio Areopagita, procede del mismo país filosófico. Quienquiera que los escribiese, era ciertamente un cristiano, aunque no dudó en poner el Bien por encima del ser, con la inevitable consecuencia de que, una vez más, el Dios cristiano había de concebirse como el supremo no-ser. Fiel al principio rector de Plotino, Dionisio sostiene que Dios no puede ser lo que Él mismo da, y precisamente, para que pueda darlo: «Si, como es ciertamente el caso, el Bien está por encima de todo ser, entonces es preciso decir que lo que es sin forma da la forma; que

51. *Ibíd.*, XIV, col. 1.028 B. Cfr. XV; col. 1028 BC.

Aquél que permanece en sí mismo sin esencia es el acmé de la esencia; que, siendo una realidad sin vida, Él es la suprema vida; que, siendo una realidad sin inteligencia, Él es la suprema sabiduría, y así sucesivamente, ya que cualquier forma que se niega del Bien, apunta a su poder informador»[52]. Como cristiano, Dionisio sabe que Dios ha reclamado para sí mismo el nombre de Ser, pero puesto que, en cuanto platónico, sabe que Dios está incluso por encima del ser, todo lo que puede hacer es ver en esto el más alto de todos «los nombres divinos», la suprema denominación de Dios en cuanto conocido a partir de sus efectos. Dios no es ser *qua* Dios, sino en tanto en cuanto que Él es el autor del ser, que es la primera de sus creaturas. En palabras de Dionisio: «Dios mismo no es ser, pero Él es el ser de los seres»[53]; lo cual significa: Él es aquello por lo cual los seres son. Y, ¿qué es lo que da razón del ser de todos los seres? Una vez más, es el Bien. Volvamos ahora al libro VI de la *República* de Platón: «Tienes que admitir que los objetos cognoscibles deben al Bien, no sólo su aptitud para ser conocidos, sino incluso su ser y su realidad (τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσία), aunque el Bien no es una realidad (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ), sino que sobrepasa con mucho a la realidad en poder y en majestad»[54]. Quienquiera que fuese, Dionisio pensaba ciertamente de la misma manera. Para este cristiano, *El que Es* es la causa de todos los seres, sólo porque Él mismo no es.

El carácter paradójico de esta interpretación era tan evidente que comparativamente pocos pensadores cristianos la llegaron a aceptar. No obstante, alguno de ellos lo hizo, y siempre con los mismos resultados. En el siglo IX, un discípulo de Dionisio, Juan Escoto, daba una descripción completa de lo que era para él el universo del pensamiento cristiano, sin traicionar ni un solo instante el espíritu de su maestro. Su *División de la Naturaleza* es una cosmogonía completa, que consiste en una especie de dialéctica concreta cuyos respectivos momentos son otras tantas «naturalezas» definidas. En otras palabras, el mundo de Juan Escoto es una deducción de su primer principio, y cada término de esta deducción constituye una

52. DYONISIUS, *De divinis nominibus*, IV, 3.
53. *Ibíd.*, V, 4.
54. PLATÓN, *La República*, VI, 509 b.

cierta naturaleza. En cuanto a la Naturaleza misma, ésta significa todo aquello de lo que se puede decir algo porque está incluido en el orden general del universo. No necesitamos suponer que toda naturaleza es «un ser». Por lo menos no lo sabemos aún, y tal vez no lo sea verdaderamente: «Naturaleza (dice Escoto) es el nombre general de todo lo que es y de todo lo que no es»[55].

¿Qué son esas naturalezas? Como acabamos de decir, cada naturaleza es un momento particular de la dialéctica universal a la que llamamos universo. Entre esos momentos, o términos, algunos pueden ser captados por el conocimiento intelectual. Podemos decir lo que son, y, consecuentemente, que son. De donde se sigue que son seres. Pero hay otros términos que, aunque nos sentimos obligados a ponerlos en el origen o durante el curso de nuestra deducción, escapan al entendimiento y a la definición. No es sólo que *nosotros* no podamos definirlos; es más bien que *ellos mismos* son de tal naturaleza que no pueden ser definidos. Algunos de ellos están por encima del ser, algunos otros están por debajo del ser; en cualquier caso, tales naturalezas no son. En definitiva, si Juan Escoto escribió un libro sobre *La División de la Naturaleza* antes que sobre *La División de la Realidad*, la razón es que necesitaba un nombre más amplio que realidad para incluir tanto a los no-seres como a los seres.

El primer principio es, por supuesto, el no-ser. Por ser cristiano, Escoto identifica su primer principio con la divinidad, pero, puesto que sus efectos *son*, la divinidad misma *no es*. Como él mismo dice, usando el lenguaje de Dionisio: «El ser de todos los seres es la divinidad que está por encima del ser: *esse omnium est superesse divinitas*»[56]. Ahora bien, hemos dicho que los seres provienen de lo que está por encima del ser por modo de deducción, lo cual, en cierto modo, es verdad; sin embargo, no se puede olvidar que Escoto mismo llama a esto división, lo cual significa que, tan pronto como se pone el primer principio, la serie total de los seres se despliega ante los ojos de la mente y en la realidad. En la doctrina de Escoto, el Primero es, antes que cualquier otra cosa, bondad, generosidad.

55. J. Scotus Erigena, *De divisione naturae*, I, en Migne, PL, vol. CXXII, col. 441 A.

56. *Ibid.*, I, 3; col. 443 B.

El mundo de los seres constituye un sistema dialéctico, porque obedece a leyes inteligibles; pero no debe su origen a una deducción analítica a partir de su principio, sino que más bien emana de su bondad y fecundidad.

Los historiadores modernos han acusado a Juan Escoto de monismo y de panteísmo. Me temo que esto es un error. Podemos perfectamente estar en desacuerdo con él, pero no deberíamos adscribirle una posición filosófica que nunca fue la suya. A decir verdad, su caso repite con exactitud el de Plotino. El ser de las creaturas no puede ser, en ningún sentido de la palabra, parte y parcela del ser de Dios, por la sencilla razón de que Dios mismo no tiene ser. Entre Aquél que no es y las cosas que son, hay un infranqueable abismo metafísico. No es un abismo ontológico del orden del que, en otras doctrinas, separa el Ser supremo de los seres finitos. Dios y las creaturas son aquí tan absolutamente distintos que no podemos aplicar a Dios el nombre de ser, de modo unívoco ni análogo, y, ni siquiera, de modo equívoco. La doctrina de la analogía del ser le hubiera molestado mucho a Juan Escoto, como si estuviera teñida de panteísmo, y a él le hubiera parecido que no era distinta de la doctrina de la univocidad del ser. Lo que él quería hacer era, por el contrario, elevar a Dios tan por encima de los seres que ya no fuera posible ninguna confusión entre ellos; y, por supuesto, el modo más sencillo de hacerlo era elevar a Dios incluso por encima del ser, y así lo hizo. «Dios», dice Escoto, «no es el género de las creaturas, ni las creaturas especies del género de Dios. Y lo mismo se aplica a la relación del todo con sus partes. Dios no es el todo de su creación, ni su creación es parte de Dios; y, a la inversa, la creación no es el todo de Dios, ni Dios es una parte de su creación»[57]. Tales proposiciones son tan explícitas como claras. ¿Cómo es, pues, que tantos historiadores han entendido su doctrina como panteísmo? La razón es simple. Como ellos no son platónicos, piensan todas las cosas en términos de ser. Ahora bien, si el primer principio de Juan Escoto fuera el Ser, sería monismo y panteísmo decir, como dice a menudo, que Dios es el ser de todas las cosas. Pero él dice justo lo contrario. Las repetidas condenaciones de su doctrina por parte de la Iglesia no significan que la filosofía de Escoto fuera incoherente

57. *Ibid.*, II, 1; col. 523.

como filosofía; significan solamente que, como filosofía cristiana, era errónea. Porque en verdad, dado que Él mismo lo ha dicho, el Dios cristiano es; en consecuencia, si un filósofo cristiano mantiene que Dios puede ser el ser de las creaturas, porque Él mismo no es, ese filósofo está equivocado. Incluso antes de que cualquier filósofo cristiano entendiera en qué sentido ello es verdad, la Iglesia cristiana supo, leyéndolo en la Biblia, que el primer principio es el acto supremo de existencia. El único error de Juan Escoto fue imaginar que la filosofía existencialmente neutra de Platón era adecuada para el Dios cristiano, supremamente existente.

Se podría mostrar con facilidad cuántas dificultades había de superar Juan Escoto en su empeño. Y convendría mencionar una de ellas, por lo menos en razón de su naturaleza típica y su importancia histórica. Es un hecho conocido que prácticamente toda filosofía cristiana da cabida a la doctrina platónica de las Ideas; sólo que, puesto que el Dios cristiano es ser, las Ideas de Platón deben convertirse en las Ideas divinas. Hasta tal punto que, más que ser en Dios, son Dios. Por citar sólo unos pocos grandes nombres, san Agustín, san Anselmo, san Buenaventura y santo Tomás de Aquino, concuerdan todos ellos en este punto fundamental.

Es muy de notar que, a pesar de que parece ser una necesidad abstracta, por lo menos al final algunos filósofos cristianos la negaran. Juan Escoto fue uno de ellos, y, aparte de unas indicaciones escasas que le legara Dionisio, el primero en hacerlo. No sin algunas vacilaciones, sin embargo. Si ser coincide con inteligibilidad, los primeros inteligibles deben ser también los primeros seres; pero las Ideas divinas son los primeros inteligibles; luego son los primeros seres. Ahora bien, es puro neoplatonismo decir que, si el ser es la primera creatura de Dios, las ideas son creaturas. Por otra parte, puesto que el Dios cristiano es el Ser, Él es sus propias Ideas, lo que significa que las Ideas divinas son Dios. Esto nos lleva, obviamente, a afirmar dos posiciones completamente irreconciliables, a saber: que las Ideas son creadas y que son Dios. ¿Cómo podría un pensador cristiano sostener que hay creaturas en Dios y que tales creaturas son Dios? Obviamente, Juan Escoto se encuentra aquí desgarrado entre dos necesidades en conflicto, aunque igual de absolutamente abstractas, y podemos preguntarnos cómo consiguió salir de tal dilema.

A decir verdad, nunca lo logró. A este intrincado problema, la respuesta de Juan Escoto es que las Ideas divinas son creaturas, y, sin embargo, no son creaturas. No son creaturas, porque ninguna creatura verdadera es eterna; ahora bien, no hay duda de que las Ideas son eternas: las Ideas de Dios han estado siempre y siempre estarán con Dios. Sin embargo, son creaturas, por lo menos en el sentido de que, en su calidad de ser, están siendo eternamente creadas por Aquél que está por encima del ser, esto es, por Dios. En resumen, son eternas, pero no coeternas con Dios. Una vez más, resultaría mucho menos instructivo criticar que comprender. Lo que Juan Escoto está obviamente tratando de hacer es identificar las Ideas divinas con Dios en la medida en que sus propios principios filosóficos se lo permiten. Pero estos no se lo permiten del todo. En tanto en cuanto *son*, sus Ideas divinas han de ser creadas, y, puesto que la noción de una «creatura co-eterna» es incongruente, tiene que recaer en la de una creatura meramente eterna. Pero, aun con todo esto, sus Ideas divinas siguen siendo creaturas; ¿cómo pueden, pues, ser todavía divinas? Escoto no encuentra salida a su dificultad, porque no la hay; pero, si bien nos deja sin una respuesta, nos da algo mucho más precioso que conservar, a saber: la llave que abre la interpretación de todas las doctrinas similares durante toda la Edad Media: en cualquier doctrina en la que haya alguna grieta entre el Dios cristiano y las Ideas divinas, la amplitud de esa grieta estará exactamente en proporción al platonismo ontológico de la doctrina. El ser de Platón es demasiado neutro existencialmente para coincidir con *El Que Es*.

Apenas es posible concluir esta parte de nuestro estudio sin mencionar por lo menos otro experimento semejante que tuvo lugar a comienzos de siglo XIV, en la época en que la *Elementatio Theologica* de Procio acababa de ser traducida al latín y estaba comenzando a leerse. Uno nunca se siente seguro al hablar de Meister Eckhart. Él raramente habla dos veces del mismo modo, y el problema consiste siempre en saber si está diciendo la misma cosa de diferente modo o si está diciendo cosas diferentes. No obstante, sus *Quaestiones Parisienses* son de un interés tal para nuestro problema que no podemos dar por bueno el ignorarlas.

No se puede esperar que un teólogo del siglo XIV repita a Plotino o a Proclo. Eckhart había leído cuidadosamente a santo Tomás

de Aquino y conocía bien su teología. Sin embargo, él seguía su propio comino, el cual era, para un cristiano, un camino inusitado. Dios, dice Eckhart, no conoce porque es, más bien es, porque conoce. Su acto de entender es la raíz de su ser[58]. Este Dios guarda una estrecha semejanza, si no con lo Uno de Plotino, si al menos con su Inteligencia suprema. Siendo él un teólogo, Eckhart debe hallar en la Escritura un texto que apoye su afirmación, y citar el *Éxodo* estaría aquí completamente fuera de lugar. Pero ¿por qué no citar las primeras líneas del Evangelio de san Juan: Al principio era el Verbo? Con respecto a lo cual observó Eckhart: El evangelista no ha dicho: Al principio era el Ser, y Dios era el Ser, sino sólo esto: «Al principio era el Verbo», o, como el Señor mismo dice un poco más adelante, la Verdad. Este es el nombre que Dios mismo ha reclamado para Sí mismo: «Yo soy la Verdad» [*Juan*, XIV, 16]. Pongamos, por tanto, la intelección como la primera de las perfecciones divinas, y el ser después de ella[59]. Después de todo, no tenemos otro modo de entender lo que san Juan sigue diciendo, «*Todas las cosas fueron hechas por Él*», de modo que el ser les pertenece después de que han sido hechas». De ahí lo que dice el autor del *Liber de causis*: «La primera creatura es el ser»[60].

Esto tendría que empezar ya a sonarnos familiar y a saber más o menos dónde estamos. No nos coje por sorpresa oírle a Eckhart decir: «El ser no le pertenece a Dios, ni el ente, y Él es algo más alto que el ente: *Deo non convenit esse, nec ens, sed est aliquid altius ente*». Y de nuevo, todavía más explícitamente: «No hay en Dios ser, ni entidad; puesto que, si una causa es verdaderamente una causa, nada del efecto deberá estar formalmente en su causa. Ahora bien, Dios es la causa de todo ser. Luego el ser no puede estar formalmente en Dios. Por supuesto, si os place dar a la «intelección» el nombre de «ser» no tengo ninguna objeción. Incluso entonces, si hay algo en Dios a lo que podáis llamar ente, le pertenecerá en virtud de la intelección»[61]. En resumen, «puesto que el ser pertenece a

58. ECKHART, *Quaestiones et Sermo Parisienses*, ed. por B. Geyer (Bonn, P. Hanstein, 1931), p. 7.
59. *Ibíd.*, p. 9.
60. *Ibíd.*, p. 7.
61. *Ibíd.*, pp. 10, 11.

las creaturas, no puede estar en Dios, salvo como en su causa. Así, en Dios, no hay ser, sino *puritas essendi*»[62], fórmula que obviamente significa, no la pureza de ser, sino la pureza sin ser.

Resulta un tanto paradójico definir El que Es como un Dios en quien no se podría hallar ni rastro de ser. No es de extrañar, pues, que Eckhart tuviese problemas con las autoridades eclesiásticas. Pero, ¿qué podía hacer él? Cuando, para aplacar a sus jueces, se decidió a predicar que Dios es, escogió para el texto de su sermón no el *Éxodo*: III, 14, sino el *Deuteronomio*: VI, 4: «Escucha, Israel, el Señor nuestro Dios, el Señor es Uno». ¡Y de esto sí que tenía cosas que decir! Éste era un texto del que Eckhart nunca se hubiera cansado de predicar o de escribir, pero de todo su comentario a esas palabras hay dos líneas que parecen más preciosas que todo el resto: «*Deus est Unus*: Dios es Uno; esto está confirmado por el hecho de que también Proclo, y el *Liber de Causis* llaman frecuentemente a Dios lo Uno o la Unidad»[63].

¿Qué más podíamos esperar? Puesto que la existencia como tal parecía inconcebible, la reflexión metafísica ha concebido espontáneamente al ser como «lo que es», sin referencia al hecho de «que es». El ser entonces se convirtió en mismidad y, puesto que la mismidad no se podía entender de otro modo que como unidad, la metafísica del ser dio origen a la metafísica de lo Uno. Así, habiendo reducido la totalidad del ser a auto-identidad, la metafísica sometió por fin el ser a una causa trascendente radicalmente diferente del ser; y, ya que lo que está por encima del ser no es inteligible, el deseo de alcanzar una inteligibilidad exhaustiva, eliminando la existencia, llevó a la metafísica a subordinar el orden de la realidad inteligible a un no ser ininteligible. Ésta es la razón por la que todo platonismo, antes o después lleva al misticismo, y, más bien antes que después. Ahora bien, el misticismo en sí mismo es excelente, pero no *en* filosofía, y especialmente no en una filosofía cuya ambición declarada es conseguir la perfecta inteligibilidad. No era fácil de adivinar lo que le sucedería al ser, si se dejaba fuera de él a la

62. *Ibíd.*, p. 10.

63. Véase en G. DE VOLPE, *Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart nei suoi rapporti storici* (Bolonia, 1930), p. 147.

existencia. No se puede culpar a Platón por haber hecho la prueba, pero la historia nos muestra qué consecuencia traería aparejada tal empresa: una vez separada del ser, la existencia no puede serle nunca repuesta y, una vez privado de su existencia, el ser es incapaz de dar una explicación inteligible de sí mismo. Pero, ¿es cierto que lo que le falta al ser de Platón es la existencia? El ser puede ser más complejo que la mismidad de Platón, sin incluir la existencia. Podría ser, por ejemplo, la sustancia. No se puede resolver correctamente nuestro problema sin tomar primero en consideración la respuesta de Aristóteles.

Capítulo II

EL SER Y LA SUSTANCIA

Entre todas las objeciones que Platón mismo dirige contra su propia doctrina del ser, hay una que sobresale, a saber: que si hay Ideas, no ganamos mucho con saberlo, porque no podemos conocerlas y, en cualquier caso, no tienen nada que ver con el mundo de los sentidos en que vivimos. Los esclavos, dice Platón, no están esclavizados al señorío, sino a los seres concretos que son sus señores. Del mismo modo, los señores no tienen dominio sobre la esclavitud, sino sobre sus propios esclavos; así, estas cosas reales que nos rodean no tienen que ver con aquellas realidades ulteriores, al igual que aquellas realidades ulteriores no tienen que ver con este mundo nuestro. De donde se sigue que, aunque se probara que hay Ideas, no nos sería posible conocerlas. Los dioses tal vez las conozcan, pero nosotros no, porque no tenemos la ciencia en sí misma, que es el único conocimiento posible de las cosas en sí mismas. El mundo de las Ideas permanece incognoscible para nosotros y, aunque lo conociéramos, tal conocimiento no nos ayudaría a entender el mundo en que vivimos, porque es diferente y sin relación con aquél[1].

Si hubiera una ciencia tal como una fenomenología de la metafísica, el platonismo aparecería sin duda como la filosofía normal

1. Platón, *Parménides*, 133 d-134 c.

de los matemáticos y de los físico-matemáticos. Viviendo, como viven, en un mundo de relaciones inteligibles y abstractas, ellos consideran naturalmente al número como una expresión adecuada de la realidad. En este sentido, la ciencia moderna es una versión del *Timeo* en continua auto-revisión, y por eso es por lo que, cuando filosofan, los científicos modernos suelen caer en una especie de vago platonismo. El mundo de Platón es precisamente el mismo mundo en el que ellos viven, al menos *qua* científicos. No así los biólogos y los médicos y, si queremos aclarar la diferencia, todo lo que tenemos que hacer es citar dos nombres: Leibniz, Locke. Los médicos raramente son metafísicos y, cuando lo son, su metafísica tiene mucho cuidado en no permitir que su *meta* pierda de vista a su *física*. Estos hombres siguen habitualmente lo que Locke mismo llamó en una ocasión «un plan histórico», esto es, descriptivo, «método». Aristóteles era un hombre de este tipo. Cuando un médico francés dijo que «no hay enfermedades, sino hombres que están enfermos», no intentaba resumir, en una frase brillante, toda la doctrina aristotélica del ser. No obstante lo hizo. La metafísica de Aristóteles es la filosofía normal de todos aquellos cuya tendencia mental natural o cuya reacción social es ocuparse, de un modo concreto, de la realidad concreta.

Como su maestro, Platón, Aristóteles está interesado en la οὐσία: aquello que es. Sólo que, cuando habla de ella, lo que él tiene en la mente es algo muy diferente de una Idea platónica. Para él, la realidad es lo que ve y puede tocar: este hombre, este árbol, este trozo de madera. Sea cual fuere el nombre que se le pueda dar, la realidad es siempre para él una cosa individual y actualmente existente, esto es, una unidad ontológica precisa que es capaz de subsistir en sí misma y puede ser definida en sí misma: no el hombre en sí mismo, sino este hombre individual al que puedo llamar Pedro o Juan. Nuestro problema, pues, es encontrar qué hay, en cualquier cosa concretamente existente, que le hace ser una οὐσία, una realidad.

Hay una primera clase de características que, aunque las encontramos presentes en cualquier cosa dada, no merecen el título de realidad. Comprende todo aquello que pertenece siempre a alguna cosa, sin ser ello mismo una cosa. Aristóteles describe tales características como «dadas siempre en un sujeto», lo que significa que

siempre «pertenecen a» algún ser real, pero nunca llegan a ser ellas mismas «un ser». Tales son, por ejemplo, las cualidades sensibles. Un color pertenece siempre a una cosa coloreada, de donde se sigue esta importante consecuencia metafísica: que tales características no tienen ser propio. Lo que tienen de ser es el ser del sujeto al cual pertenecen; su ser es este ser o, con otras palabras, su único modo de ser es «pertenecer» y, como Aristóteles dice, «ser en». Por esta razón las llama acertadamente «accidentes», porque ellas mismas no son seres, sino que meramente les acontece «ser en» algunos seres reales. Está claro que los accidentes no son las οὐσίαι que buscamos, puesto que su definición no cumple los requisitos de lo que verdaderamente *es*.

Volvámonos ahora hacia otro aspecto de la realidad. Decir que un cierto ser es «blanco» significa que la cualidad de la blancura está presente en este determinado ser. Por el contrario, si decimos que un cierto ser es «un hombre», no queremos decir que la «hominidad» es algo a lo que, como la blancura, por ejemplo, le acontece pertenecer a, o ser en este determinado ser. La prueba de ello es que es posible ser un hombre sin ser blanco, mientras que ser un hombre sin ser hombre es imposible. La hominidad, pues, no es una propiedad que esté *en* ciertos sujetos; más bien es una característica que puede ser adscrita a esos sujetos. «Hombre» es lo que se puede «decir de» cualquier hombre que se da de hecho. A esta propiedad la llamaremos «predicabilidad». Como en el caso de los accidentes, parece que tales características no tienen realidad propia. La «hominidad» y la «petreidad» no existen en sí mismas; representan sólo lo que yo puedo adscribir a los «hombres» reales o a las «piedras» reales; hasta tal punto es así, que convertirlas en seres reales sería repetir el error de Platón. Sería sustituir por Ideas a las realidades de hecho.

Esta doble eliminación nos deja enfrentados, en definitiva, con aquellas unidades ontológicas diferenciadas de las que hablábamos al principio. A decir verdad, todo lo que sabemos acerca de ellas es que no son nociones abstractas, como «hombre» o «piedra», ni meros accidentes, como el color de un hombre o el tamaño de una piedra. Sin embargo, esta doble negación se puede convertir en una doble afirmación. Si el ser real no es una mera noción abstracta o, como se suele llamar, un concepto, se sigue que lo que verdadera-

mente es, es individual por derecho propio. Todavía más, decir que el ser actual se halla sólo *en* un sujeto implica que el ser actual es un sujeto. Pero, ¿qué es ser un sujeto? Es ser aquello en lo cual y por lo cual los accidentes son. En otras palabras, οὐσία, realidad, es aquello que, teniendo en sí mismo todo lo que se requiere para que una cosa sea, puede además otorgar ser a aquellas determinaciones sobreañadidas a las que llamamos sus accidentes. Como tal, todo sujeto actual recibe el título de «sustancia» (sub-stans), porque se puede representar imaginativamente como «estando debajo» de accidentes, esto es, como soportándolos.

El carácter indirecto de esta determinación del ser es obvio en las propias fórmulas de Aristóteles: «Ser (οὐσία), en el verdadero, primitivo y estricto sentido de este término, es lo que ni es predicable de un sujeto, ni está presente en un sujeto; es, por ejemplo, un caballo individual o un hombre individual»[2]. Pero parece que esto es poco más que un replanteamiento del problema, porque, si nos dice que Platón tenía razón al rehusar el ser real a las cualidades sensibles, mientras que se equivocaba al adscribirlo a las nociones abstractas, no explica todavía qué es lo que hace ser real a la realidad. Sabemos ahora dónde buscarlo, pero todavía no sabemos qué es.

Parece, pues, como si el problema debiera ser abordado por otro camino. La cuestión es saber qué hay, en un sujeto individual, que le hace ser un ser. En nuestra experiencia sensible, que es la única que tenemos, la indicación más notable que tenemos de estar ante una cierta sustancia consiste en las operaciones que ésta lleva a cabo y en los cambios que causa. Dondequiera que hay acción, hay una cosa activa, de modo que detectamos las sustancias primeramente por lo que hacen. Llamaremos «naturaleza» a cualquier sustancia concebida como principio intrínseco de sus propias operaciones. Toda verdadera sustancia es naturaleza: se mueve, cambia, actúa. Y esto nos lleva a una segunda característica de las sustancias. Para actuar de este modo, toda sustancia debe ser, ante todo, una energía subsistente, esto es, un acto. Si seguimos a Aristóteles hasta aquí, entramos con él en un mundo enteramente diferente del

2. ARISTÓTELES, *Categorías*, I, 5, 2 a 11.

de Platón: un mundo concretamente real y totalmente dinámico, en el cual el ser ya no es mismidad, sino energía y eficacia. De ahí, el doble significado de la palabra «acto», que los discípulos medievales de Aristóteles distinguirán cuidadosamente: primero, el acto que es la cosa misma o que la cosa misma es (*actus primus*); en segundo lugar, cualquier acción particular que esa cosa ejerce (*actus secundus*). Ahora bien, si se toman en su conjunto todos los actos segundos que una cosa dada ejecuta, se hallará que constituyen la realidad misma de la cosa. Una cosa es todo lo que ella hace con respecto a sí misma así como con respecto a las demás. En una filosofía como ésta, «ser» se convierte en una palabra activa que, antes que cualquier otra cosa, significa el ejercicio de un acto, ya sea el acto mismo de «ser», ya sea el de «ser-blanco», o cualquier otro del mismo tipo. Hemos dicho que «la blancura» no es, y con razón; pero «un hombre blanco» es blanco, de modo que, por él, la blancura también es, participando en su propio ser. Queda todavía por ver si Aristóteles está hablando aquí de la existencia, pero no cabe duda de que está hablando de cosas existentes; y, puesto que, tal como la describe, la realidad es un núcleo actualmente real de energía, su médula está más allá del alcance de cualquier concepto. Nada es más importante recordar en la filosofía del ser de Aristóteles, y, sin embargo, nada se pasa por alto más frecuentemente: en su más íntima realidad, las sustancias son desconocidas. Todo lo que sabemos acerca de ellas es que, puesto que actúan, son, y son actos.

Una vez alcanzado este punto, Aristóteles tuvo que detenerse, dejando abierta su doctrina a cualquier posible interpretación y malinterpretación. Él sabía perfectamente que ser es ser en acto, es decir, ser un acto, pero decir qué es un acto, era una cuestión totalmente diferente. Lo único que podía hacer era apuntar a la actualidad como algo que no podemos dejar de conocer, sólo con tal que la veamos. O bien señalaría su contrario, esto es, la potencialidad o posibilidad, pero tampoco esto ayuda mucho, ya que entender el acto por medio de la potencia es mucho más difícil que entender la potencia por medio del acto. Preocupado por el problema, Aristóteles recuerda primeramente a su lector que «no hemos de buscar una definición para todas las cosas»; y después lo insta a resolver por sí mismo, comparando un número de casos análogos, el significado de aquellos dos términos: «Como aquel que está construyendo es

con respecto al que es capaz de construir, así es el que está despierto con respecto al que duerme, y aquel que está viendo con respecto al que tiene los ojos cerrados pero tiene vista, y lo que está formado de la materia con respecto a la materia, y lo que ha sido elaborado con respecto a lo que está en bruto». Sin duda, una simple inspección de estos ejemplos muestra claramente lo que Aristóteles tenía en la mente cuando dijo: «Actualidad significa la existencia de la cosa»[3]; estos nos ayudan, por así decir, a localizar la realidad actual: ahora sabemos dónde buscarla, y esto es todo.

Es típico del realismo de Aristóteles que, aunque plenamente consciente del simple y último «darse» del acto como tal, nunca pensó en ponerlo aparte como irrelevante para la realidad. Hay algo que no está por encima del ser, como el Bien de Platón, sino que está *en* el ser o, más bien, que es la realidad misma del ser, aunque escapa a la definición. Las cosas reales son precisamente de esa clase, y la filosofía debería tomarlas tal como son. Si queda algo misterioso en la naturaleza de la actualidad, es por lo menos un misterio de la naturaleza, no un misterio creado de la nada por las mentes de los metafísicos.

Tenemos que continuar ahora nuestra inquisición y hacer a Aristóteles una pregunta más que me temo que resultará desconcertante. Este mismo ser que la realidad es en la misma medida en que es un acto, ¿qué clase de ser es? En otras palabras, ¿qué queremos decir exactamente cuando decimos de un ser en acto, que *es*? La primera respuesta que viene a la mente es que, en este caso por lo menos, ser significa existir, y esto, probablemente, era lo que significaba para Aristóteles cuando, en la vida cotidiana, se olvidaba del filosofar. Nada está más extendido entre los hombres que la certeza de la absoluta importancia de la existencia: como dice el refrán, un perro vivo vale más que un rey muerto. Pero sabemos también que los filósofos están expuestos a olvidar como filósofos lo que conocen en cuanto hombres y nuestro problema consiste aquí en saber si, cuando Aristóteles habla del ser actual, lo que tiene en la mente es la existencia u otra cosa.

3. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Θ 6, 1048 a 38-1048b 4 en *Aristotle Selections*, ed. por W.D. Ross (New York, Scribner, 1927), p. 82.

A esta pregunta, tenemos la suerte de poseer la respuesta del propio Aristóteles, y nada en ella nos autoriza a pensar que la existencia actual estaba incluida en lo que él llamaba ser. Por supuesto, para él, como para nosotros, las cosas reales eran cosas actualmente existentes. Aristóteles no se detuvo nunca a considerar la existencia en sí misma, en seguida procedió deliberadamente a excluirla del ser. No hay ningún texto donde Aristóteles diga que el ser actual no es tal en virtud de su propio «ser», pero tenemos una profusión de textos en los que nos dice que ser es otra cosa. De hecho, todo sucede como si, cuando habla del ser, nunca pensara en la existencia. No la rechaza, la pasa completamente por alto. Tendremos que buscar por tanto en algún otro lugar lo que él considera la verdadera realidad.

«Entre los diversos significados del ser», dice Aristóteles, «el primero es aquél en que significa *lo que es* y en el cual significa la sustancia»[4]. En otras palabras, el *es* de la cosa es el *qué* de la cosa, no el hecho de que exista, sino lo que la cosa es y lo que la hace ser una sustancia. Esto no significa de ninguna manera que a Aristóteles no le interese la existencia o no-existencia de aquello de lo que habla. Al contrario, todo el mundo sabe que, en su filosofía, la primera pregunta a hacerse a propósito de cualquier posible objeto de investigación es: ¿tal cosa existe? Pero la respuesta es corta y definitiva. Una vez evidenciada por los sentidos o concluida por argumentación racional, la existencia es tácitamente desechada. Pues, en efecto, si la cosa no existe, no hay nada más que decir; si, por el contrario, existe, ciertamente tendremos algo que decir acerca de ella, pero solamente acerca de lo que es, no acerca de su existencia, que puede ya darse por supuesta.

Por esta razón, la existencia, mero prerrequisito del ser, no desempeña ningún papel en su estructura. El verdadero nombre aristotélico del ser es sustancia, la cual es idéntica a lo que un ser es. No estamos aquí reconstruyendo la doctrina de Aristóteles ni deduciendo de sus principios implicaciones de las que él no fuera consciente. Sus propias palabras son perfectamente claras: «Y ciertamente la pregunta que se suscitó desde antiguo y se suscita ahora y

4. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 1, 1028a 13.

siempre, y es siempre el objeto de duda, a saber: qué es el ser, es exactamente la pregunta: ¿qué es la sustancia? Pues es ésta lo que algunos afirman que es uno, otros más de uno, y que algunos afirman que es numéricamente limitado, otros ilimitado. Y así, debemos nosotros también considerar principal y primariamente y casi exclusivamente qué es aquello que es en este sentido»[5]. Todo lo que tenemos que hacer ahora es equiparar estos términos: lo que primariamente *es*, la *sustancia* de lo que es, *lo que* la cosa es. En resumen, la «quididad» de una cosa es su mismo ser.

Tal es el principio que explica la estructura metafísica de la realidad en la doctrina de Aristóteles. Cada ser actual está compuesto, por así decir, de diversos estratos metafísicos, todos los cuales entran necesariamente en su constitución, pero no al mismo nivel, ni con derechos iguales. A partir de lo que se ha dicho, está claro que lo más real en la sustancia es aquello por lo cual ésta es un acto. Ahora bien, una sustancia corpórea no es lo que es por su materia. Para usar un ejemplo clásico, una estatua no es lo que es porque esté hecha de madera, de piedra o de bronce. Al contrario, la misma estatua puede hacerse casi indiferentemente de cualquiera de esos materiales, y diremos que es la misma estatua, sólo con tal de que su figura siga siendo la misma. Esto, por supuesto, es sólo una imagen. Las formas naturales se detectan menos fácilmente que las hechas artificialmente, pero la razón de ello es que las figuras son visibles, mientras que las formas naturales son la médula inteligible de la realidad visible. Sin embargo, hay tales formas. Materialmente hablando, un animal está compuesto de materia inorgánica, y nada más. El análisis químico de sus tejidos no revela nada que no pudiera asimismo entrar en la composición de seres enteramente diferentes. Es, sin embargo, un animal, y, por tanto, una sustancia, porque tiene un principio interior que explica su carácter orgánico, todos sus accidentes y todas las operaciones que realiza. Eso es la forma. Obviamente, si hay en una sustancia algo que es acto, no es la materia, es la forma. La forma, pues, es el acto mismo por el cual una sustancia es lo que es y, si un ser es primariamente o, como Aristóteles mismo dice, casi exclusivamente *lo que* es, cada ser es

5. *Ibid.*, 1028b 2-8, en *Sélections*, ed. por Ross, n. 26, p. 64.

primariamente y casi exclusivamente su forma. Esto, que es verdad en la doctrina de Aristóteles, seguirá siendo igualmente verdad en la doctrina de sus discípulos, de lo contrario no serían sus discípulos. El carácter distintivo de una metafísica del ser verdaderamente aristotélica —y uno se siente tentado de llamarlo su forma específica— reside en el hecho de que no reconoce ningún acto superior a la forma, ni siquiera la existencia. No hay nada por encima del ser; en el ser, no hay nada por encima de la forma, y esto significa que la forma de un ser dado es un acto del cual no hay acto. Si alguien pone, por encima de la forma, un acto de este acto, podrá tal vez usar la terminología técnica de Aristóteles, pero, en este punto al menos, no será un aristotélico.

Este hecho fundamental entraña varias consecuencias embarazosas, la primera de las cuales es que, después de todo lo dicho, regresamos a Platón. Ha sido observado a menudo, y con exactitud, que las formas de Aristóteles no son sino las Ideas de Platón bajadas del cielo a la tierra. Conocemos una forma por medio del ser al que da origen, y conocemos este ser por su definición. En cuanto cognoscible y conocida, la forma se llama «esencia». Ahora bien, es un hecho que las formas o esencias siguen siendo idénticamente las mismas en todos los individuos que pertenecen a una misma especie. Si la principal objeción que Aristóteles dirige contra Platón sigue siendo válida, a saber: que *el hombre* en sí mismo no existe y que, si existiere, no nos interesaría, porque lo que necesitamos conocer no es *el hombre*, sino los hombres, entonces el mismo reproche parece aplicarse a Aristóteles. Como la de Platón, su propia doctrina no tiene necesidad de los individuos ni les da cabida. La única diferencia es que Platón declaraba abiertamente que no le interesaban los individuos, mientras que Aristóteles declara abiertamente que no le interesa ninguna otra cosa, y seguidamente se dispone a probar que, puesto que la forma es la misma para toda la especie, el verdadero ser del individuo no difiere en ningún modo del verdadero ser de la especie.

Todo esto es muy extraño, y no obstante era inevitable. Por una parte, Aristóteles sabe que sólo *este* hombre, no *el hombre*, es real; por otra parte, decide que lo que es real en este hombre es *lo que* cada hombre es; ¿cómo podrían su *éste* y su *lo que* reconciliarse? Ciertamente, Aristóteles tiene una explicación para la individuali-

dad. Los individuos, dice, lo son en virtud de su materia. Así es, pero la materia de un ser no es *lo que* ese ser es, es lo que hay de más bajo en él; hasta tal punto es así que, de suyo, no tiene ser. Como quiera que lo miremos, algo tiene que estar equivocado en una doctrina en la que lo supremamente real lo es en virtud de aquello que presenta una carencia casi completa de realidad. Esto es lo que necesariamente tiene que acontecerle a cualquier realismo que se detenga al nivel de la sustancia; no ya los individuos, sino sus especies, se convertirán entonces en el verdadero ser y en la verdadera realidad[6].

La radical ambigüedad de la doctrina se ve mejor en sus consecuencias históricas. Durante la Edad Media, los pensadores y las escuelas filosóficas estaban divididos entre sí por el famoso problema de los universales: ¿cómo puede la especie estar presente en los individuos, o cómo puede la multiplicidad de los individuos participar en la unidad de la especie? A primera vista, esta secular controversia tiene la apariencia de un juego puramente dialéctico, pero lo que realmente se encuentra en el fondo de todo el asunto es la noción misma de ser. ¿Qué *es*? ¿Hay, como Ockham dice, sólo individuos? En tal caso, la forma de la especie no es absolutamente nada más que el nombre común que damos a los individuos que son similares entre sí. Esto es el nominalismo. Si, por el contrario, se dice que la forma de la especie debe necesariamente ser, puesto que es por ella por lo que los individuos son, entonces uno es realista, en el sentido, al menos, de que se adscribe a las formas específicas una realidad de suyo.

Pero ¿qué clase de realidad? ¿Tiene la forma una especie de realidad auto-subsistente? Entonces es una Idea platónica. ¿No tiene otra existencia que la de un concepto en nuestra mente? Entonces, ¿en qué sentido podemos decir todavía que es la médula misma del ser actual? Ahora bien, no es de ninguna manera extraño ver a los filósofos estar en desacuerdo entre sí; lo que realmente resulta aquí desconcertante es que, si tuviéramos que creerlos, todos ellos esta-

6. Por esta razón, tantos discípulos de Aristóteles forzarán la unidad de la especie. La famosa doctrina averroísta de la unidad del intelecto para toda la especie humana no tiene otro origen. Sólo la especie es sustancia. En el límite del desarrollo, y más allá de Averroes, se perfila la metafísica de *la sustancia*: Spinoza.

rían de acuerdo con Aristóteles. Y me inclino a pensar que lo están. En cualquier caso, yo no trataría de convencer a ninguno de ellos de que no lo está, porque Aristóteles mismo había provocado todo el problema.

El principal error de Aristóteles, así como de sus seguidores, fue usar el verbo «ser» con un solo significado, cuando realmente tiene dos. Si significa que una cosa es, entonces sólo los individuos son, y las formas no son; si significa *lo que* una cosa es, entonces sólo las formas son y los individuos no son. La controversia sobre el ser de los universales no tiene otro origen que el descuido del mismo Aristóteles en hacer esta fundamental distinción. En su filosofía, del mismo modo que en la de Platón, *lo que* es, no existe, y lo que existe, no es.

Si Platón hubiera vivido lo bastante como para leer, en el primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles, la crítica de su doctrina de las Ideas, podría haber escrito un diálogo más, el *Aristóteles*, en el que hubiera sido un juego de niños para Sócrates enredar a Aristóteles en dificultades irremediables:

«Me gustaría saber, Aristóteles, si quieres realmente decir que hay ciertas formas de las que los seres individuales participan, y de las que derivan sus nombres: que los hombres, por ejemplo, son hombres porque participan de la forma y esencia del hombre».

«Sí, Sócrates, eso es lo que quiero decir».

«Entonces, cada individuo participa de la totalidad de la esencia o bien de parte de la esencia. ¿Puede haber algún otro modo de participación?».

«No puede haberlo».

«Entonces, ¿piensas que toda la esencia es una y, ello no obstante, siendo una, está en cada una de las cosas?».

«¿Por qué no, Sócrates?».

«Porque una y la misma cosa existiría entonces al mismo tiempo como un todo en muchos individuos separados, ¡y se encontraría por tanto en estado de separación de sí misma!».

«No, Sócrates, eso no es así. Las esencias no son Ideas, no subsisten en sí mismas sino tan sólo en las cosas particulares, y por eso, aunque las concebimos como una, pueden predicarse de muchos».

«Me gusta tu manera, Aristóteles, de colocar *uno* en muchos lugares a la vez; ¿pero no habías dicho que la esencia es aquello por lo cual los seres individuales son?».

«Sí, Sócrates, lo dije».

«Entonces, querido muchacho, yo quisiera que fueras capaz de decirme cómo puede ser que los seres sean por participación en una esencia ¡que ella misma no es!».

La historia del problema de los universales ha sido precisamente un diálogo como éste, y no podía tener conclusión alguna. Si las esencias existen, no pueden ser participadas sin perder su unidad y consecuentemente su ser. Si los individuos *son*, entonces cada uno de ellos debería ser una especie distinta y no podría haber, como de hecho hay, especies que incluyen en su unidad una multiplicidad de individuos. Lo que es verdad es que las esencias son y que los individuos existen, de manera que cada esencia existe en y por algún individuo, del mismo modo como en y por su esencia cada individuo es verdaderamente. Pero, para estar en condiciones de decir eso, uno tiene que haber distinguido antes entre individuación e individualidad, esto es, tiene que haberse dado cuenta de que, no menos necesariamente y tal vez más profundamente que la esencia, la existencia forma parte de la estructura del ser actual.

De este modo, el mundo de Aristóteles está compuesto de existentes sin existencia. Todos ellos existen, de otro modo no serían seres; pero puesto que su existencia actual no tiene nada que ver con lo que ellos son, podemos describirlos tranquilamente como si no existieran. De aquí el doble aspecto de su obra. El mismo es un *Janus Bifrons*. Hay un primer Aristóteles, que escribió la *Historia Animalium*. Era un agudo observador de los seres realmente existentes, profundamente interesado en observar el desarrollo del pollo en el huevo, el modo de reproducción de los tiburones y de las rayas, o la estructura y los hábitos de las abejas. Pero hay un segundo Aristóteles, mucho más próximo a Platón que el primero, y lo que este segundo Aristóteles dice es: «los individuos comprendidos en una especie, tal como Sócrates y Corisco, son los seres reales; pero en tanto que estos individuos poseen una forma específica común, bastará con establecer los atributos universales de la especie, esto es, los atributos comunes a todos sus individuos, de una vez por to-

das»[7]. Este «de una vez por todas» es en verdad terrible. Es responsable de la muerte inmediata de aquellas ciencias positivas de la observación que Aristóteles mismo había promovido tan felizmente. Durante siglos y siglos los hombres lo sabrán todo acerca del agua, porque conocerán su esencia, lo que el agua es; y lo mismo del fuego, del aire, de la tierra, del hombre. ¿Por qué habríamos de mirar a las cosas para conocerlas? Dentro de cada especie, son todas iguales; si se conoce una de ellas, se conocen todas. ¡Qué mundo tan empobrecido es éste! Y cuánto más profundas suenan a nuestros oídos las palabras del poeta: «Hay más cosas en el cielo y en la tierra, Horacio, de las que sueña tu filosofía». Así es, ciertamente, pero éste era el mismo poeta que sabía que lo que importa es «ser o no ser», y esto debería importar en filosofía si importa en la realidad.

Para aquellos que se imaginan que la filosofía tiene que seguir la marcha de los tiempos, y que lo que se mantenía como verdadero hace cien años ya no puede sostenerse que lo sea, resulta una experiencia instructiva darles un vistazo a los comentarios de Averroes sobre Aristóteles, especialmente en aquellos pasajes en los que comenta la naturaleza del ser. Lo que le sucedió a Averroes fue simplemente esto: en el siglo XII d.C., Averroes, que era un árabe establecido en España, leyó las obras de Aristóteles, y pensó que, en general, y en casi todos los detalles, Aristóteles tenía razón. Se puso entonces a escribir comentario tras comentario para aclarar el oscuro texto de Aristóteles y de este modo mostrar que lo que el texto decía era verdad. No podía hacer lo uno sin hacer lo otro. Para él, Aristóteles era *el* Filósofo: restablecer su doctrina y establecer la verdad misma eran una y la misma cosa.

Lo que hace del caso de Averroes un caso eminentemente instructivo, especialmente para la discusión de nuestro problema, es el nuevo giro que, entre la época de Aristóteles y la de su comentador, la religión había dado al problema del ser. En la misma medida en que es una interpretación abstractamente objetiva de la realidad, la filosofía no se interesa por la existencia actual; por el contrario, en tanto en cuanto se ocupa principalmente de los individuos-humanos

7. ARISTÓTELES, *De partibus animalium*, A, 4, 644a, 23-27, en *Sélections*, ed. por Ross, n. 54, pp. 173-174.

y de los problemas concretos de su salvación personal, la religión no puede ignorar la existencia. Por eso, en la filosofía de Platón, siempre están los dioses para dar cuenta de los sucesos existenciales. Las Ideas solas no pueden explicar ninguna existencia, porque ellas mismas son, pero no existen, mientras que los dioses, sean lo que sean, por lo menos existen. En el *Timeo*, no es una Idea, sino un dios, quien construye el mundo y, aunque las Ideas den razón para la inteligibilidad de lo que el dios hace, ellas mismas no lo construyen. Hace falta algo que *sea* para causar un evento existencial.

En el siglo doce después de Cristo, dos religiones, ambas provenientes del Antiguo Testamento, coinciden en enseñar que hay un Dios supremo, que verdaderamente es y que es el Constructor del mundo. «Construir» significa aquí «crear». Primero, estaba Dios, pero no había mundo. Después, seguía estando Dios, pero había también un mundo, porque Dios le había hecho ser, y que Dios le haga ser es lo que llamamos creación. Ahora bien, si creemos que el mundo ha sido creado, ¿qué es lo primero que le acaeció en el mismo momento en que fue creado, sino *ser*? Es imposible que los hombres que creen que las cosas han sido creadas de la nada, pasen por alto la soberana importancia de la existencia y su primacía fáctica. La existencia, y sólo la existencia, da razón del hecho de que cualquier cosa dada no sea nada. Por eso, aun antes del tiempo de Averroes, otro filósofo árabe, cuya postura examinaremos más tarde, había enseñado que, puesto que existir es algo que les acaece a los seres, la existencia misma es un «accidente».

Cuando leyó esta proposición de Avicena, Averroes se sintió no sólo sorprendido, sino burlado e indignado. Y no es de extrañar. Habiendo aprendido de Aristóteles que el ser y la sustancia son uno[8], tenía que concebir la sustancia como idéntica a su realidad actual. Ahora bien, decir que algo es actualmente real y decir que *es*, es decir una y la misma cosa. En palabras de Aristóteles: «Un hombre, un hombre existente y hombre, son exactamente lo mismo»[9]. ¿Cómo podía ser de otro modo en una filosofía en la que el ser mismo de un ser es ser «lo que él es»? Ahora bien, es muy digno de notar que, al enfrentarse con la doctrina de Avicena, Averroes no se

8. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 1, 1.028b 4.
9. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ. 2, 1.003b.

equivocó con respecto a su origen. Éste era un origen religioso, y Averroes dice inmediatamente: «Avicena está muy equivocado al pensar que la unidad y el ser señalan determinaciones sobreañadidas a la esencia de una cosa, y uno puede preguntarse cómo un hombre como él ha cometido este error; pero él ha escuchado a los teólogos de nuestra religión y ha mezclado sus máximas con su propia ciencia de la divinidad»[10], esto es, con su propia metafísica. Pero esto es precisamente lo que Averroes se ha rehusado siempre a hacer. La religión tiene su propio cometido, que es educar a las gentes que son demasiado obtusas para entender la filosofía, o demasiado incultas para ser dóciles a su magisterio. Por eso es necesaria la religión, porque lo que predica es fundamentalmente lo mismo que la filosofía enseña y, si los hombres corrientes no creyeran lo que enseña, se comportarían como bestias. Pero los teólogos deberían predicar, no enseñar, del mismo modo que los filósofos deberían enseñar, no predicar. Los teólogos no deberían intentar demostrar, porque no pueden hacerlo, y los filósofos deben procurar no confundir la creencia con lo que prueban, porque, en tal caso, ya no podrán probar nada. Ahora bien, predicar la creación es sólo un modo hábil de hacerle sentir al pueblo que Dios es su Maestro, lo cual es verdad aunque, como bien saben quienes verdaderamente filosofan, nada parecido sucedió jamás. El error fundamental que explica la distinción entre el ser y su existencia es la ilusión de Avicena de que una creencia religiosa puede asumir un significado filosófico[11].

Lo que hace del caso de Averroes un caso altamente instructivo es que, en la misma medida en que Averroes era Aristóteles, Aristóteles se encontró ineludiblemente enfrentado con el problema metafísico de la existencia, de tal modo que no podía seguir ignorándolo. Si había cabida para la existencia en un mundo en el que el ser es idéntico a «lo que es», éste era para el nuevo Aristóteles el momento de decirnos dónde encaja; si, por el contrario, la existencia era sólo una palabra que no añadía nada a lo que ya sabemos del

10. AVERROES, *In IV Metaph.*, c. 3, en *Aristotelis Stagiritae... opera omnia* (Venetiis, apud Juntas, 1552), vol. IX, p. 43ᵛ.

11. AVERROES, *Destructio destructionum*, disp. VIII., *ed. cit.*, vol. IX, f. 43ᵛ y la disp. I, f. 9ᵛ.

ser, el nuevo Aristóteles tenía que decirnos que ello era así, y por qué. Esto último es exactamente lo que Averroes ha hecho, de manera que su metafísica constituye un experimento crucial, en la medida al menos en que atañe a la relación entre el sustancialismo puro y la existencia.

¿Quién, pregunta Averroes, dice que los seres reales «existen?». En cierto modo, todo el mundo, ¿pero cómo lo dicen? Arguyendo desde la raíz del verbo que significa «ser» en árabe, Averroes hace notar que, en el lenguaje común, cuando la gente quiere decir que una cosa existe, dice que «se encuentra», del mismo modo que, para convenir que una cierta cosa no existe, se dice que «no se encuentra». Hoy en día diríamos que, para los compatriotas de Averroes, como para algunos filósofos alemanes, *ser* es *estar ahí: sein* es *dasein*. Esto no es más que un modo imperfecto y popular de hablar, pero si algún filósofo lo toma en serio, no tendrá otra solución que hacer de la existencia una determinación accidental del ser. La cosa debe entonces imaginarse como una realidad, mejor dicho una esencia, que es en sí misma distinta de y anterior al irrelevante hecho de que esté o no esté ahí. Tal es, según Averroes, el error cometido por Avicena cuando dice que la existencia es un accidente que acaece a la esencia: «*Quod esse sit accidens eveniens quidditati*».

De este primero se siguen necesariamente varios errores. Si el hecho mismo de que un cierto ser *es*, resulta distinto de *lo que* ese ser es, todo ser real habrá de concebirse como un compuesto de su esencia y su existencia. Si lo concebimos así, la esencia habrá de ser concebida en adelante, no como un ser, sino sólo como lo que llega a ser un ser cuando le acontece existir. Ahora bien, puesto que la esencia ya no merece el título de ser, excepto en la medida en que recibe la existencia, o *esse*, la distinción de esencia y existencia se convierte en una distinción entre dos constitutivos del ser, uno de los cuales está condicionado por y sujeto al otro. En otras palabras, la esencia merece entonces el título de ser sólo en cuanto ya ha recibido su existencia. Consecuentemente, separada de su existencia, la esencia en sí misma es un mero posible, no un ser, sino un ser posible. Un mundo construido con tales esencias es un mundo en el que ningún ser contiene en sí mismo la razón de su existencia, de su necesidad, de su intrínseca inteligibilidad.

Tal era exactamente el mundo que Avicena necesitaba, para contentar a los teólogos. En resumidas cuentas, hay un ser necesario, y sólo uno. Él es «el Primero», eternamente subsistente en virtud de su propia necesidad y eternamente haciendo pasar a los posibles de la potencia al acto. Ahora bien, actualizar un posible es darle la existencia actual, de tal manera que un ser existente es un posible al que le acontece ser actualizado. Éste es en el momento presente, porque, en el eterno fluir de las cosas cambiantes, le ha tocado el turno de ser. Escojamos ahora uno de estos seres existentes y consideremos su estructura. De suyo, no era sino un posible, pero ahora es en virtud del poder y fecundidad del Primero y, mientras es, no puede no ser. Es por tanto necesario, y lo es por dos motivos: en primer lugar, mientras dura, no puede no ser; en segundo lugar, cuando la existencia actual le acaece, no puede no acaecerle, porque todo ser es tan sólo en virtud de la necesidad del Primero. Lo que emana del Primero emana de Él según su propia ley inteligible interna. Todo ser existente, pues, exhibe dos caras opuestas, según que lo miremos tal como es en sí mismo o como es en su relación con el Primero. En sí mismo, no es más que posible; en su relación con el Primero, es necesario. Como Avicena mismo dice, es un *possibile a se necessarium ex alio*, esto es, como si fuera una sola palabra, un «posible-por-sí-necesario-por-otro». En resumen, está entre la clase de seres que pueden ser producidos por una causa primera, puesto que su propia existencia está enteramente privada de necesidad. Decir que la existencia es un accidente que les acontece a las esencias no es sino un modo más breve de decir lo mismo.

Esta doctrina es perfectamente coherente, sin embargo Averroes la rechaza en bloque porque hay algo erróneo en su principio mismo, a saber: su noción de existencia. ¿Qué es la existencia, se pregunta Averroes, y cómo podríamos concebirla? Avicena dice que es un accidente, pero sabemos cuántas clases de accidentes hay, sabemos cuáles son, y la existencia no está entre ellos. De las diez categorías de Aristóteles, la primera es la sustancia, mientras que las nueve siguientes designan todos los posibles accidentes, tales como cantidad, cualidad, lugar, relación, etc. No encontramos ahí la existencia. Ahora bien, puesto que se supone que le acontece a la sustancia, no puede ser sustancia, y dado que no es uno de los accidentes conocidos, no puede ser un accidente; de donde se sigue

que no es nada, porque todo lo que es, o bien es sustancia o bien accidente. Un gran argumento ciertamente, al menos si lo consideramos en su sentido estricto. Para Averroes, como para el mismo Aristóteles, las diez categorías cubren el dominio total de lo que se puede conocer y decir de las cosas. Si la existencia no responde a ninguna de las únicas preguntas acerca de la realidad que tienen sentido, entonces la existencia no tiene sentido, es impensable, no es nada.

A esta conclusión, la objeción obvia es que podría muy bien ser que Aristóteles hubiera pasado por alto una categoría. Después de todo, nada prueba que su lista fuera completa y, si dijéramos que hay diez accidentes en lugar de nueve, no habría nada de malo en ello. Tal vez sea así, pero vamos a probarlo. La existencia, pues, es un accidente, pero, tan pronto como la consideramos de este modo, nuestro nuevo accidente presenta muchas propiedades embarazosas. Por lo menos, sus propiedades parecen enteramente diferentes de las de cualquier otro accidente. Cuando añado cantidad a una sustancia, le doy dimensión, o tamaño, con lo cual altero su apariencia; si le añado cualidad, le hago blanca o negra, y también altero su apariencia, y lo mismo con todos los otros accidentes de lugar, relación y demás, cada uno de los cuales aporta una determinación específica de la sustancia, en sí misma distinta de todos los otros tipos de determinación. En otras palabras, la cantidad le da a la sustancia lo que la cualidad no puede dar; la cantidad no es cualidad, sino que ambas son dos categorías accidentales irreductiblemente distintas. No así la existencia. Si ser fuera una categoría, se aplicaría indiscriminadamente a todas las demás categorías, y a todas ellas del mismo modo. Cuando digo que una cierta sustancia tiene cualidad y cantidad, no quiero por ello decir que la cantidad sea lo mismo que la cualidad, ni que la cantidad y la cualidad sean ambas lo mismo que la sustancia. Tres nociones distintas están aquí presentes en mi mente, pero, si digo que una sustancia es, que su cantidad es, o que su cualidad es, ¿qué estoy haciendo? El accidente mismo que iba a añadir a alguno de esos tres términos se mezcla, por así decir, con ellos y se esfuma de la vista como idéntico a ellos. «Esta sustancia es negra» es una proposición con sentido, porque la negrura no es la sustancia de la que se predica. «Esta sustancia es», si algo significa, significa que esto es una sustancia,

y mantener lo contrario sería mantener que una sustancia real es distinta de su propio ser. El mismo razonamiento se aplica igualmente a los nueve accidentes. Si la existencia fuera un accidente, entonces la cantidad, por ejemplo, no podría ser, porque, si fuera existencia, no habría razón para que fuera cantidad en lugar de cualidad, y lo mismo con respecto al resto. La proposición, «la cantidad es», o significa que la cantidad es cantidad o no significa nada. En resumen, no se puede considerar como un accidente a lo que se puede decir de cualquier sustancia y de cualquier accidente sin añadir nada a su noción. La idea misma de una categoría común a todas las otras categorías es absurda. Todo este asunto, dice Averroes, es falso y censurable: *hoc totum est falsum et vituperabile*. No hay lugar, en la metafísica, para una existencia concebida como distinta de lo que es.

Los errores, no obstante, han de ser superados, y lo que precede nos dejaría confundidos, a menos que diéramos razón de la confusión misma que es responsable de tantos malentendidos. Las proposiciones tales como «x es» tienen ciertamente sentido, y lo que dicen puede ser verdadero o falso, según el caso. Pero, ¿qué significan? Cuando un juicio es verdadero, lo es porque dice «lo que es». Cualquier juicio verdadero, pues, afirma la realidad de algo que es ciertamente una realidad. Decir que «un hombre es» significa meramente que «hay un hombre» y, si esta proposición resulta verdadera, lo es porque lo que está ahí es ciertamente un hombre. Pero generalicemos la proposición. Cuando digo que «algo es», sea lo que sea, la proposición significa meramente que un cierto ser está ahí. Lo que aquí importa es la realidad intrínseca del ser en cuestión, y precisamente el verbo «es» no expresa otra cosa que la realidad misma. Avicena quiere que nos imaginemos que «es» añade algo a la noción de ser. Pero esto no tiene sentido, puesto que, como palabra, «ser» no significa más que «es». «Ser» es el nombre derivado del verbo «es», de tal modo que su significado no puede ser más que «lo que es». Podríamos asimismo mantener que «humanidad», que se deriva de «hombre», significa algo más que «lo que el hombre es», o que «individualidad», que se deriva de «individuo», significa algo más que «lo que un individuo es». ¿Qué ha hecho Avicena? Él se ha imaginado simplemente que el «es» de nuestros juicios, que es la mera afirmación de la realidad actual

de una determinada esencia, significa algo que, cuando se añade a las esencias, las convierte en otras tantas realidades, mientras que, decir que un determinado ser es significa simplemente que es un ser[12].

El mundo de Averroes aparece así compuesto de verdaderas sustancias aristotélicas, cada una de las cuales está naturalmente dotada de la unidad y del ser que pertenecen a todos los seres. No debe hacerse, por tanto, distinción alguna entre la sustancia, su unidad y su ser. En una frase temiblemente concisa, Averroes nos dice: «La sustancia de cualquier ser, por la cual es uno, es su ser, por el cual es un ente: *Substantia cujuslibet unius, per quam est unum, est suum esse, per quod est ens*»[13]. La ecuación de *sustancia, uno, ser* y *ente* es aquí absolutamente completa y, puesto que la sustancia viene en primer lugar, ella es toda la realidad.

Hasta aquí, Averroes parece triunfar en su esfuerzo por liberar a la filosofía de la existencia, pero todavía le queda un problema por resolver, a saber: el mismo que Avicena había intentado resolver: la relación de los seres posibles con su existencia actual. Después de todo, se dan cosas tales como posibilidades actualizadas, y su ser no puede ser el mismo, en cuanto actual, que el que era como mero posible. Bajo esta precisa forma, al menos, puede eliminar el problema de la existencia. Averroes es claramente consciente de ello, pero piensa que aun entonces, sigue siendo un pseudo-problema; hasta tal punto es así, que una filosofía digna de tal nombre puede y debe establecer su futilidad. En la mente de Avicena, toda la dificultad está ligada a su noción de lo que él llama el «posible de suyo». Por supuesto, si hay seres tales que, de suyo, son meramente posibles, se plantea el problema de saber qué es preciso añadirles para darles la realidad actual. Pero el puro posible de Avicena, ¿es una noción filosófica inteligible? Podemos entender a qué se refiere Avicena cuando menciona al Primero, que es el único ser necesario, y que subsiste en virtud de su propia necesidad. Podemos también entender que todo lo que es, fuera del Primero, es necesariamente

12. AVERROES, *Epitome in librum Metaphysicae Aristotelis*, tract. I, *ed. cit.*, vol. VIII, f. 1.692, *Destructio destructionum*, disp. V, *ed. cit.*, vol. IX, f. 34ᵛ. Cfr. A. FOREST, *La Structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin* (Paris, J. Vrin, 1931), p. 143, n. 2.

13. AVERROES, *In IV Metaph.*, c. 3, *ed. cit.*, vol. IX, f. 43ᵛ.

en virtud de la necesidad del Primero. Si hubiera dicho esto y nada más, Avicena no hubiera dicho más que la verdad y toda la verdad; pues, ciertamente, todo lo que es, es necesario por sí o por su causa, y la proposición se puede probar.

Consideremos el caso de alguno de esos seres que Avicena sostiene que son «necesarios en virtud de otro». Dado que es, y puesto que es necesario que sea, ¿en qué sentido podemos todavía decir que sigue siendo «posible»? La respuesta de Avicena es que tal ser sigue siendo posible en sí mismo. Pero, ¿qué es su «sí mismo», aparte de lo que es? Avicena dice: es su esencia. Lo cual es cierto. Pero, si tomamos una determinada esencia antes de su actualización, es en verdad un puro posible, precisamente porque no existe todavía y no tiene necesidad alguna; si, por el contrario, la tomamos como ya actualizada, entonces existe, pero se ha hecho necesaria y no queda en ella rastro de posibilidad alguna. Cuando era posible, no era y, ahora que es, no es posible. Para imaginar que es ambas cosas al mismo tiempo, hay que suponer que actualmente es, y que, mientras es, todavía sigue siendo en sí misma como si no fuera. La posibilidad irrealizada parece aquí sobrevivir a su realización actual y, por así decir, como si recibiera de su misma negación un algo de vaga realidad. Pero esto es absurdo. «Si la cosa es necesaria, como quiera que haya sido puesta, la posibilidad está completamente ausente de ella. No se puede hallar nada en un mundo de tal naturaleza que sea posible en un sentido, pero necesario en otro. Porque ya se ha mostrado que lo que es necesario en modo alguno es posible, puesto que lo posible y lo necesario se contradicen mutuamente. Donde hay posibilidad en un determinado ser, es que tal ser contiene, por encima de lo que es necesario desde el punto de vista de su propia naturaleza, algo que es meramente posible desde el punto de vista de otra naturaleza. Tal es el caso de los cuerpos celestes, o de lo que está por encima de ellos (a saber: el *primum mobile*), porque tales cosas son necesarias por lo que se refiere a su ser, pero son posibles con respecto a su movimiento en el espacio. Lo que llevó a Avicena a esa distinción era su opinión de que los cuerpos celestes son necesarios por otro, y no obstante posibles de suyo[14].

14. AVERROES, *Destructio destructionum*, disp. VIII, *ed. cit.*, vol. IX, f. 43ᵛ.

Para completar su crítica, Averroes sólo tenía que identificar la causa exigida por Avicena para dar razón de la existencia del «posible de suyo», con la causa de la existencia exigida por las religiones para explicar la creación del mundo. Y lo hizo. «Debéis saber» (dice Averroes) «que la novedad que la ley religiosa adscribe a este mundo es de la misma naturaleza que la novedad de las cosas tal como se entiende en esta doctrina»[15]. Detengámonos un momento para rendir homenaje a la brillante intuición filosófica del gran adversario de Avicena. Lo que él ve claramente en la doctrina de su predecesor es un tipo de sustituto filosófico de la noción religiosa de creación. El Dios de Avicena es un Dios que *es*, hasta tal punto es así que, más que decir que su esencia es idéntica a su existencia, habríamos de decir mejor que no tiene en absoluto esencia. Sin embargo, Avicena no considera que su Dios haya creado el mundo por un acto voluntario. Como se ha dicho, el mundo fluye de la intrínseca necesidad de Dios, según las leyes de la necesidad inteligible. No hay una verdadera creación en la doctrina de Avicena, pero para la aguda visión de Averroes todavía hay demasiada o, por lo menos, todavía hay algo que se le parece demasiado. El mundo de Avicena sigue siendo un mundo de acontecimientos necesarios, pero todavía acontecen. Posibles que eran meros posibles devienen seres actuales, luego pasan y dejan lugar para la actualización de otros posibles. En esta filosofía queda por lo menos un ligero rastro de lo que cualquier auténtica filosofía del concepto odia sobre todas las cosas, la novedad.

Un universo en el que nunca sucede nada nuevo, tal es el universo de Averroes. A la pregunta: «¿Cómo explica el hecho de que los movimientos comiencen y después lleguen a su término?», su respuesta es que los movimientos puede que parezcan comenzar y acabar, pero el movimiento mismo nunca tiene principio ni fin. No puede comenzar ni acabar, porque moverse entraña esencialmente un antes y un después, de manera que, dondequiera que se busque el movimiento siempre hay un «antes» de donde procede, así como un «después» hacia donde se dirige. El moderno principio de la conservación de la energía en el mundo hubiera sido bien recibido

15. *Ibíd.*, disp. I, vol. IX, f. 9v.

por Averroes. Todos los movimientos de los cuerpos celestes y todos los movimientos que son causados por ellos en la tierra, es decir, todos los movimientos que hay, constituyen para él un solo movimiento, indefinidamente perpetuado, cuya suma total permanece indefinidamente la misma: «y por esta razón, cuando los teólogos han preguntado a los filósofos si los movimientos anteriores a los presentes han cesado, los filósofos han respondido que aquellos movimientos no han cesado, porque, tal como los filósofos lo ven, así como aquellos movimientos no han tenido principio, tampoco tiene fin»[16]. Y no olvidemos que lo que es cierto del movimiento sigue siendo válido para cualquier evento en general. Todo lo que acontece es un movimiento de algún tipo, de modo que todo lo que es, está siempre ahí, idénticamente igual, a pesar de su aparente mutabilidad.

Difícilmente se podría pedir un mundo mejor hecho para el gusto del pensamiento conceptual abstracto. La existencia no es más terrible en él de lo que será en la filosofía de Spinoza. No se le concede ninguna cláusula en este mundo eternamente auto-idéntico, ni siquiera el más pequeño rincón donde este imprevisible elemento pueda amenazar con ejecutar el más inocente de sus trucos. Perfectamente a prueba de novedad, permanece eternamente tal como es. Puesto que las generaciones y corrupciones no son sino clases particulares de movimiento, los seres individuales pueden aparecer y desaparecer sin turbar la paz del mundo. Algunos seres, como los cuerpos celestes y las inteligencias puras que los mueven, son naturalmente eternos e incorruptibles; tomados en su conjunto, constituyen el mundo divino, que está libre de cambio por derecho propio. En cuanto a los otros seres, que, como nosotros, nacen, y cuya vida es muy corta, se puede decir con verdad que están sujetos al cambio, pero no cuentan, porque su única función consiste en asegurar la perpetuidad de su especie, que siempre se debe a ellos y nunca cambia. Los individuos perecen, las especies nunca perecen. No perecen porque, así como un movimiento nunca acaba sino al dar origen a otro movimiento, de tal modo que el movimiento siempre está ahí, asimismo «el hombre» nunca acaba, debido a la perpetua susti-

16. *Ibíd.*

tución de los que mueren por los que nacen. El mundo ha sido siempre exactamente lo que es; la humanidad ha sido siempre exactamente lo que es; el conocimiento humano ha sido siempre exactamente lo que es, porque la totalidad de las formas inteligibles está siendo permanentemente irradiada y, por así decir, omitida por la inteligencia subsistente que piensa por nosotros y en nosotros desde arriba, no teniendo otra causa las diferencias intelectuales entre las almas humanas que las habilidades individuales de sus respectivos cuerpos para captar el mensaje divino, esto es, para recibir aquellas formas inteligibles. La inteligibilidad intelectual, pues, puede ser recibida por un hombre mejor que por otro, en cuyo caso decimos que es más inteligente, o incluso que tiene genio, pero, cuando un filósofo muere, la filosofía misma permanece. Puede existir ora en Occidente, ora en Oriente, pero la filosofía siempre permanece porque siempre hay filósofos y, si la verdadera filosofía parece a veces extinguirse, ello no es sino una ilusión. El conocimiento total está siempre presente en la inteligencia que es el único intelecto de la especie humana y, puesto que nadie puede llevárselo cuando muere, porque nadie tiene un entendimiento individual en el que llevárselo, nada de él se pierde. Ciertamente, el mensaje divino puede oscurecerse por un momento, pero no para siempre. Una vez captado por Aristóteles en Grecia, está siendo ahora oído por Averroes en España, y no debemos temer que vaya a perderse completamente jamás. En definitiva, los hombres individuales son mortales, y lo son totalmente, pero todo lo verdadero, todo lo bueno y todo lo bello de lo que participan por un breve instante es inmortal por derecho propio. Si es el futuro de tales cosas lo que inquieta a los hombres cuando mueren, pueden morirse tranquilos, porque la verdad, la bondad y la belleza les vienen siempre de arriba y allí residen. Están eternamente seguras y claras en aquella Inteligencia que ilumina perpetuamente a la humanidad; están así todavía más en cada una de las inteligencias superiores, y están así eminentemente en el primer y supremo Pensamiento, que eternamente se piensa a Sí mismo en la soledad de su propia perfección y es el Ser Supremo porque es la Suprema Inteligibilidad. Todo lo que hay aquí está eternamente allí, y está allí mucho más realmente que aquí. A pesar de todas las apariencias, el mundo del ser es un sólido bloque de necesidad inteligible. Tal es la razón última por la que el ser siempre es y no puede

concebirse aparte de su ser. Un ejemplo perfecto, ciertamente, de un universo mental en el que, para cualquier ser concebible, ser y ser lo que es son una y la misma cosa.

Obviamente, nada podía ser más intolerable que tal doctrina para los teólogos de cualquier credo. Que Averroes tuviera sus problemas con los teólogos musulmanes no sólo es un hecho, sino que no debe sorprendernos. Más adelante, Spinoza, cuya doctrina es principalmente una versión revisada del averroísmo reeditada en el lenguaje de Descartes, tendrá también problemas con la sinagoga, y por la misma razón fundamental: en cualquier mundo religioso hay novedad, porque hay existencia. Pero, si hay un mundo religioso en el que la novedad rige supremamente, éste es el mundo cristiano, en el que al menos dos cosas extraordinarias sucedieron: su creación por Dios y su re-creación por medio de la Encarnación del Verbo Divino. Uno de los episodios más paradójicos de la historia del pensamiento occidental fue la aparición, en el siglo decimotercero, de una escuela filosófica cuyos miembros se imaginaron que podían pensar como averroístas creyendo como cristianos. Si hay un experimento crucial sobre la compatibilidad de la existencia con el ser en una metafísica en la que el ser se identifica con la sustancia, aquí hay una, y existen buenas razones para esperar que su estudio arrojará alguna luz sobre la verdadera naturaleza de su relación.

Siger de Brabante, uno de los más famosos averroístas del siglo XIII, es exactamente el hombre que necesitamos para que nos ayude a resolver nuestro problema. No sólo era cristiano —y yo personalmente no tengo ninguna razón para dudar de la perfecta sinceridad de su fe— sino que también era, alrededor de 1270, maestro de Artes de la Universidad de París. Un Maestro de Artes era entonces un profesor encargado de enseñar filosofía a estudiantes que, en su mayor parte, iban a estudiar más tarde teología. Como tal, el Maestro de Artes parisiense no tenía nada que ver con la teología; su único quehacer consistía en introducir a sus estudiantes en la filosofía de Aristóteles, de la lógica a la metafísica, la ética y la política. Por otra parte, téngase en cuenta que 1270 es una fecha más bien tardía en la historia de la filosofía medieval. Cuando Siger de Brabante hubiera de ocuparse de cualquier problema filosófico, no podría dejar de tomar en cuenta lo que alguno de sus predecesores había dicho ya acerca de la cuestión. Los Comentarios de Averroes estaban

a su disposición y, para él, lo que estos decían era la expresión adecuada del propio pensamiento de Aristóteles, el cual era un pensamiento filosóficamente verdadero. Pero había leído a muchos otros filósofos, tales como Avicena entre los árabes, Alberto Magno y Tomás de Aquino entre los cristianos.

Creo que esto podría explicar la notable decisión tomada por Siger de Brabante cuando, teniendo que suscitar preguntas acerca del libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles, se encontró frente a la definición de esta ciencia suprema: la ciencia cuyo objeto es el ente *qua* ente. El problema no era para él encontrar algo que decir acerca de ella; de hecho, tenía mucho entre lo que elegir, pero hizo una elección inusitada. La primera pregunta que Siger planteó en esta ocasión fue: «Si, en las cosas creadas, el ente (*ens*) o el ser (*esse*) pertenece a la esencia de las criaturas, o es algo añadido a su esencia»[17]. Obviamente, estamos en una época en la que el problema de la distinción de esencia y existencia ha sido ya abiertamente planteado y ampliamente discutido. Para que Siger se la haya planteado en primerísimo lugar, la cuestión debe haberse convertido ya, si no, como hoy en día, en una cuestión perenne, sí por lo menos en una cuestión del momento. Entre Siger y su maestro favorito, Averroes, se encuentra Tomás de Aquino. Para él, éste es el problema, pero para nosotros, esto es lo que hace su caso extremamente interesante. Si, como naturalmente hará, Siger quiere identificar esencia y existencia, no le bastará con enfrentar a Averroes con Avicena, a quien Averroes ya había conocido y refutado; tendrá que enfrentar a Averroes con Tomás de Aquino, a quien Averroes no pudo refutar, porque no pudo preverlo.

Toda la discusión del problema está un tanto oscurecida por una cierta ambigüedad, de la que Siger no es responsable, porque su fuente está en el planteamiento mismo de la cuestión. Averroes tenía razón al menos en esto: que el origen de la noción de existencia, como distinta de la noción de esencia, es religioso y ligado a la noción de creación. Nadie puede leer el Antiguo Testamento e intentar

17. M. GRABMANN, *Neuaufgefundene «Quaestionen» Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles* (Clm. 9559), en *Miscellanea Francesco Ehrle*, Roma, Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1926), vol. I, pp. 103-147. El texto citado se encuentra en la p. 133.

formular lo que enseña acerca del origen del mundo, sin llegar a la conclusión de que, si ha habido una creación, entonces el mundo es algo que es nuevo y existe. Con respecto a su idea eterna en la mente de Dios, la existencia le acaece como una novedad.

Cuando los teólogos cristianos quieren expresar esta relación del mundo creado con su Creador, todos ellos dicen que las criaturas no existen por sí mismas, sino que deben su existencia a Dios. Este es un punto en el que todos están de acuerdo y, aunque su acuerdo es en esto inevitable, ha sido, para muchos de ellos así como para más de uno de sus historiadores, la fuente de una peligrosa confusión.

El único modo de expresar tal relación es decir que, puesto que las criaturas no existen por sí mismas, reciben su existencia de Dios. Su propio ser no es algo que les pertenezca *per se*; les es dado desde arriba y, precisamente porque su ser es un ser recibido, son distintas del único Ser *per se* que hay, a saber: Dios, su Creador. Se puede decir, por tanto, que en todas las teologías cristianas ninguna creatura es por propio derecho. Ahora bien, si las criaturas no deben su propia existencia a sí mismas, debe haber necesariamente en cada una de ellas algún tipo de composición de lo que son con el hecho mismo de que sean. En definitiva, la distinción entre las criaturas y su Creador entraña, en las criaturas mismas, una distinción entre su existencia y la esencia de su ser.

Si esto fuera verdad, todos los teólogos y filósofos de la Edad Media habrían enseñado la distinción de esencia y existencia, porque, ciertamente, todos ellos han reconocido la distinción que hay entre el Ser auto-existente, que es Dios, y el ser de sus criaturas, que lo tienen sólo porque lo reciben. Pero no es así. El problema de la distinción de esencia y existencia es un problema completamente diferente. Es un problema puramente filosófico, que consiste en determinar si en un ser creado, después de que ha sido creado y durante el tiempo en que es, existe alguna razón o no, para adscribirle un acto distinto en virtud del cual *es*. Pero, si todos los teólogos convienen en el hecho de que las criaturas deben su ser a Dios, no es cierto que todos ellos convengan en el segundo punto. No lo hacen; lejos de ello. Muchos teólogos medievales, a los que se les ha adscrito erróneamente la distinción de esencia y existencia, de hecho nunca han pensado en ella. Lo cierto es que, si un teólogo medieval

profesa, como filósofo, la distinción de esencia y existencia, hallará en ella, como teólogo, la razón última y suficiente que nosotros tenemos para distinguir el Ser auto-existente de Dios del ser recibido de las criaturas. Pero aquellos que sostienen diferentes metafísicas del ser encontrarán a su disposición muchos otros modos de distinguir a Dios de sus criaturas, lo que prueba al menos que, cuando un teólogo enseña la distinción de esencia y existencia, no es porque la teología cristiana la requiera necesariamente, sino porque piensa que, como doctrina filosófica, es verdadera. El hecho de que grandes teologías cristianas, tales como las de Duns Escoto y Suárez, se manejen perfectamente sin esta distinción, es una prueba suficiente de que no se trata de un dictado de la revelación, sino de una concepción meramente racional de la naturaleza del ser.

Siger de Brabante estuvo demasiado cerca del origen mismo de la doctrina como para ser víctima de esta confusión. Observando que, en aquellas doctrinas en las que la esencia es distinta de la existencia, los teólogos recurren a ello para justificar la distinción entre los seres y el Ser Supremo, saltó a la conclusión de que este uso que hacían de su tesis era, a sus ojos, su origen y su justificación a la vez. Este error es evidente en la observación inicial de la respuesta de Siger a la cuestión: «Hay diversas opiniones diferentes sobre este punto. Algunos dicen que una cosa es en virtud de una disposición añadida a su esencia, de manera que, según ellos, «cosa» y «ser» no tienen el mismo significado. Así, «ser» es algo añadido a la esencia. Esta es la opinión de Alberto en su Comentario. Su razón es la del *Liber de Causis*, a saber: que las cosas reciben su ser de su primer principio»[18]. Ahora bien, si Alberto Magno ha enseñado o no la distinción de esencia y existencia en las criaturas, yo no estoy capacitado para decirlo, pero, si lo hizo, no puede haber sido por esa razón. Ciertamente, si un cierto ser es una creatura, podemos imaginarnos fácilmente que podría no existir, como en efecto sería el caso si Dios no lo hubiera creado. Consecuentemente, prácticamente todos los teólogos admiten que hay, entre cualquier creatura dada y su ser, lo que ellos llaman una distinción de razón. La cosa actual *es,* pero, después de todo, no contiene en sí misma la razón suficiente de su propia existencia, de tal manera que

18. SIGER DE BRABANTE, *op. cit.*, p. 135.

podemos concebirla abstractamente como una cosa no-existente. Tal afirmación no implica que la cosa en cuestión esté ella misma compuesta de su propia esencia y de su propia existencia; expresa meramente la relación de efecto a causa que se da entre cualquier creatura y su Creador. Y esto es, en efecto, a lo que el *Liber de Causis* se refiere, cuando dice que el primer principio es, para todas las cosas, su propio ser.

El mismo error aparece bajo otra forma hacia el final de la cuestión, cuando Siger de Brabante observa: «Toda cosa que subsiste por sí misma, por debajo del Primero, está compuesta. Esta última razón ha sido la principal para Fray Tomás»[19]. No, no lo ha sido. Tras admitir que nada por debajo de Dios es simple, y que las cosas creadas incluyen esencia y existencia, Fray Tomás ha concluido naturalmente que la primera y fundamental carencia de simplicidad en las cosas era debida a su composición de esencia y existencia, pero él no necesitaba tal composición para dar razón de su falta de simplicidad. Incluso, sin recurrir a la composición de materia y forma que algunos teólogos, como Agustín y Buenaventura, por ejemplo, admitían en todos los seres creados, Fray Tomás podía haber recurrido a la distinción entre el acto y la potencia, que se da en todas las criaturas, pero no en la causa de su ser, el Acto Puro al que llamamos Dios. Y esto es lo que el mismo Siger muestra muy claramente probando que, sin recurrir a la distinción de esencia y existencia, sigue siendo posible dar cuenta de la falta de simplicidad de las criaturas, como opuesta a la perfecta simplicidad de Dios. Si esto es cierto, como yo creo, el hecho de que, por debajo de la Causa Primera, todo esté compuesto no ha podido ser para Fray Tomás la razón principal para establecer la distinción de esencia y existencia en las cosas creadas.

¿Pero cómo explica el mismo Siger la diferencia de simplicidad que necesariamente debe haber entre Dios y sus criaturas? Fiel al espíritu que prevalece en la metafísica tanto de Averroes como de Aristóteles, no se siente impresionado por el hecho de que los seres creados *podrían* no ser. Digamos más bien que, para él, esto dista mucho de ser un hecho. Si no fueran necesarios, aunque sólo fuera por su causa, no serían en absoluto. Lo que les hace diferentes del

19. *Ibid.*, p. 137.

primer principio no puede consistir en el hecho mismo de que son, sino en su modo peculiar de ser, esto es, en *lo que* son. El Primero es uno y simple, porque es Acto Puro. Por el contrario, por debajo de Él, todo lo restante es mera participación en la pura actualidad del Primero. Ahora bien, una participación es siempre un cierto grado de participación. Los seres creados participan más o menos de la actualidad de su causa, y por esta razón tienen esencias diferentes, según se acerquen más o menos a la simplicidad del Primero. Así como los números difieren uno de otro en especie a causa de sus diversas relaciones con la unidad, que es el principio del número, así los seres difieren en esencia uno de otro a causa de sus diversas relaciones con el acto puro de ser. Ahora bien, lo que a una creatura le falta de acto está exactamente medido por su potencia. Hay, pues, una carencia de simplicidad en todas las criaturas, porque lo que les hace ser criaturas es la cantidad de potencia que especifica la esencia de su propio acto. Pero tampoco necesitamos afirmar esto para resolver la dificultad. Tomemos una creatura que no esté compuesta de materia y forma, esto es, una sustancia puramente espiritual. Como el Primero, tendrá que ser un acto de pensar autosubsistente, pero todavía carecerá de la simplicidad del Primero. Porque el Primero es un pensamiento auto-pensante; no necesita recibir de ninguna fuente su propia inteligibilidad, mientras que, por debajo del Primero, todas las sustancias cognoscentes conocen sus objetos sólo por medio de la especie inteligible. «*Omne aliud a Primo intelligit per speciem quae est aliud ab ipso*: Todo ser distinto del Primero conoce por medio de alguna especie que es algo distinto de ese mismo ser»[20]. En otras palabras, la noción aristotélica de sustancia es tan ajena a la existencia, que la existencia no desempeña ningún papel en esta descripción del ser creado.

Toda la argumentación de Siger comporta obviamente que la actualidad de la sustancia como tal constituye toda la actualidad del ser como tal. En un mundo semejante, ser es ser sustancia, esto es, o bien una pura forma, si por ventura la sustancia es incorpórea, o una unidad sustancial de materia y forma, si acaso la sustancia es corpórea. En ambos casos, las sustancias *son* en virtud de su forma, que es acto por definición y, puesto que no hay nada por encima del

20. *Ibíd.*, p. 138.

acto, toda la realidad de un ser cualquiera se explica completamente por la actualidad de su misma forma.

Estamos ahora en condiciones de ver lo que ha debido ser, desde el punto de vista de Siger de Brabante, el principal error cometido por Fray Alberto y por Fray Tomás. Alberto estaba en lo cierto al decir que, sólo excepto Dios, toda creatura es *per aliud* en el orden de la causalidad eficiente; pero esto no impide que cada cosa creada sea un ser *per se*. Porque, si de hecho es, entonces, es una sustancia, y toda sustancia es como tal *a se, ex se* e incluso *per se*, puesto que es por sí misma, desde sí misma y por medio de sí misma, como ella es el verdadero ser que es. A lo cual Alberto añadirá sin duda que, de todos modos, no es la causa de su propio ser. ¡Por supuesto que no! Si no hubiera sido creada, no sería en absoluto, pero, una vez que ha sido creada, es un *per se*, porque es una sustancia. Cuando el viejo poeta inglés exclama: «¡Oh, Londres, tú eres de entre las ciudades un *per se*!»[21], no quiere decir que Londres sea sin haber sido construida, sino, más bien, que Londres es una ciudad tal que se destaca entre todas las otras y, por esta razón, eminentemente *es*. Londres es eminentemente por ser la ciudad misma que es. En otras palabras, una cosa creada es *per aliud* en el orden de la causalidad eficiente, sin embargo, es *per se* en el orden de la causalidad formal que, en el reino de la sustancia, rige supremamente. Alberto ha entremezclado, por tanto, los dos órdenes de la causa eficiente y de la causa formal; de aquí su curiosa ilusión de que una cosa existente necesite todavía la existencia para existir. Un argumento perfectamente válido, ciertamente, para cualquiera que, dando la existencia por supuesta, no vea en qué sentido una sustancia actualmente dada puede todavía necesitar tenerla.

Pero, si el caso del Maestro Alberto es malo, el de Fray Tomás es peor. Porque, en lugar de decir meramente que las sustancias deben su ser a alguna otra cosa, ha intentado hallar, en las sustancias mismas, un lugar determinado para la existencia misma que se supone que reciben. Y no puede hacerlo, porque eso sencillamente no

21. Atribuido a William Dunbar. *The poems of William Dunbar*, editado por W. Mackay Mackenzie (Edinburgh, Porpoise Press, 1932), poema núm. 88, l.1, p. 177. Cfr. Appendix C., pp. 240-241.

se puede hacer. Tomás no quiere que la existencia sea la sustancia misma, porque quiere que sea la existencia *de* la sustancia, esto es, el principio mismo que, presente *en* la sustancia, la hace ser. ¡Como si hubiera algo en lo que es esperando todavía que se le haga ser! Por otra parte, Tomás se da perfecta cuenta de que Avicena se equivocaba al hacer de la existencia un accidente. Como accidente, la existencia no tendría lugar alguno en la filosofía; lo cual significa que ha de ser otra cosa. Pero, si no es una sustancia ni un accidente, *¿qué es*?

Ninguna pregunta más pertinente podía plantearse por parte de un filósofo para quien ser es necesariamente un *qué*. Y la razón de la actitud de Siger es clara: donde no hay «quididad», no hay inteligibilidad conceptual. Si no podemos decir «qué» es la cosa, entonces ninguna cosa es realmente, y no estamos hablando sencillamente de nada. Platón podría estar equivocado al poner lo Uno y el Bien por encima del ser, pero estaba en lo cierto al decir que, si la realidad es sólo «lo que» es, debe haber algún principio más alto por encima incluso de la realidad. Aquí, por el contrario, la noción misma de un principio «más alto que la quididad» se desvanece por completo, porque la cima de la realidad es ella misma, aunque acto, un qué. El Dios aristotélico es un ser del que podemos decir lo que es, a saber: el acto puro de un Pensamiento eternamente auto-pensante. No hay ni rastro de invitación alguna a elevarse por encima de la sustancia en tal metafísica, nada induce por tanto a preguntarse si, después de todo, la quididad es verdaderamente la totalidad de la realidad. Por supuesto, Siger *podía* haberse hecho la pregunta, pero todo nuestro propósito consiste precisamente en mostrar que, por mucho que tenga una mente profunda y penetrante, ningún filósofo puede ver lo que hay más allá de su propio planteamiento de la pregunta.

Esto es precisamente lo que le sucede a Siger, y no entender de qué se está hablando es una ventaja tal en cualquier tipo de discusión, que uno puede refutarlo todo punto por punto. Porque, lo que él hace es preguntarle a Fray Tomás: «*¿Qué* es la existencia?» y, por supuesto, Fray Tomás no puede responder. Desafortunadamente, siendo incapaz de decir qué es la existencia, había intentado por lo menos señalarla, esto es, llamar nuestra atención sobre ella, para que pudiéramos por lo menos darnos cuenta de *que* es. Para hacer-

lo, no podía valerse de palabras, cada una de las cuales significa algo cuya «quididad», si se desea, se puede definir. Al hacerlo así, Fray Tomás da obviamente la impresión de estar tratando de definir la existencia, aunque, de hecho, la está meramente señalando. Para un observador que lo vea como una pretendida definición, cada intento de este género resultará sólo un fracaso. Con diabólica habilidad Siger ha escogido, de entre las innumerables fórmulas de Tomás de Aquino, la que, si fuera una definición, seria ciertamente el peor de sus fracasos. Citando literalmente, Siger dice que, según Fray Tomás: «Ser (*esse*) es algo sobreañadido a la esencia de la cosa, que no pertenece a la esencia de la cosa, pero que no es un accidente, sino algo sobreañadido como si estuviera, por así decir, constituido por la esencia, o a partir de los principios de la esencia»[22]. En cuanto a oscuridad, esta es una obra maestra. Todo en ella es erróneo, y lo es según Tomás de Aquino mismo: Ser no es algo (*aliquid*), porque no es una cosa (*quid*); además, tampoco es correcto decir que el *esse* no pertenece a la esencia (*non pertinens ad essentiam rei*), porque, aunque no sea la esencia, ciertamente es *su* ser; por último, pero no menos importante, si no pertenece a la esencia, ¿cómo puede a la vez surgir de sus principios constitutivos? ¿Tenemos que suponer que la existencia se origina en los principios constitutivos de una esencia que, separada de su existencia, no es? Bajo tales circunstancias favorables, Siger se veía obligado a puntualizar. Admitamos, dice, que la existencia está constituida, o, más bien, como a Fray Tomás le gusta decir, *quasi* constituida por los principios de la realidad. Ahora bien, ¿cuáles son esos principios? No hay más que tres: materia, forma (cuya unión constituye la sustancia) y accidente. Si fuera algo, la existencia tendría que ser o bien materia, o forma, o accidente. Pero, Tomás mismo dice, y correctamente, que no es un accidente; por otra parte, no dice que la existencia sea materia, porque la materia es potencia, mientras que ser es un acto; ni dice que la existencia sea una forma, porque, si lo dijera, la existencia no tendría que ser añadida a la esencia: *qua* forma, la esencia existiría por derecho propio. La victoria de Siger es aquí completa. Decir, con Fray Tomás, que la existencia está sobreañadida a la forma, a la materia y al accidente es nada menos, su-

22. SIGER DE BRABANTE, *op. cit.*, pp. 135-136.

braya irónicamente Siger, que *ponere quartam naturam in entibus*, esto es, añadir un cuarto a los tres principios constitutivos conocidos de la realidad.

Para nosotros, esto no tiene la apariencia de un gran crimen. Si tres principios no son suficientes, ¿por qué no un cuarto? Pero la ironía de Siger es perfectamente excusable si recordamos que era un discípulo de Aristóteles a través del comentador por excelencia, Averroes. Ahora bien, he aquí un hombre, Fray Tomás, que llama a Aristóteles *Philosophus*, *el* Filósofo; que habla la lengua filosófica propia de Aristóteles: materia, forma, esencia, sustancia, accidentes, y que, sin embargo, intenta decir algo para lo que tal lenguaje no tiene palabras. Aquí de nuevo Siger de Brabante *podía* haber adivinado que la filosofía de Tomás de Aquino *no* era, después de todo, la filosofía de Aristóteles, pero todas las apariencias mostraban lo contrario, y no es de admirar que confundiese la nueva posición de su adversario con una mera perversión de una antigua.

La excesivamente real complicación de Fray Tomás le invitaba a hacerlo. ¿Qué es lo que Tomás dice de la existencia? «*Quasi constituitur per principia essentiae*». ¿Qué significa este *quasi*? Si significa que la existencia no está realmente constituida por los principios de la esencia, no ha dicho nada; pero, si significa que los principios de la esencia constituyen realmente la existencia, entonces, puesto que lo que la materia y la forma realmente constituyen es la sustancia, la existencia tiene que ser su accidente. Y no hay salida, lo cual significa que, por mucho que volvamos o busquemos por él en todas las direcciones, no hay lugar para la existencia en el universo metafísico de Aristóteles, que es un mundo, no de existentes, sino de cosas. Y esto, por lo menos, es lo que Siger ha visto claramente. Concediendo a Fray Tomás que los principios constitutivos de la realidad constituyen toda la causa de su existencia, se sigue necesariamente que existencia es una palabra sin sentido. Porque, ciertamente, lo que realmente está constituido por los principios de cualquier cosa concebible es esa misma cosa: «*Constitutum per principia essentiae est ipsa res*»[23], y una vez que la cosa está ahí, plenamente constituida por sus principios, ¿qué

23. *Ibíd.*, p. 136.

razón hay para que sigamos preocupándonos por su existencia? Si la cosa está ahí, entonces es; la existencia de la realidad es idéntica a la realidad.

En una metafísica como ésta, esencia, sustancia, cosa y ser son sólo otros tantos puntos de vista sobre la realidad misma. *Ens*, o ser, designa lo que realmente es. *Res*, o cosa, designa la habitual posesión del ser: una cosa es lo que es. En este sentido, Avicena tenía razón al decir que «ser» y «cosa» no son sinónimos, pero el hecho de que sus significaciones no sean la misma no implica de ningún modo que no signifiquen una y la misma cosa. Es la cosa lo que es el ser, así como cualquier ser es una cosa. Técnicamente hablando, el error de todos aquellos que, con Avicena, intentan distinguir entre los seres y su ser consiste en adscribir una esencia distinta a lo que no es sino un modo de significación[24]. En definitiva, no deberíamos olvidar nunca que esencia (*essentia*) significa primariamente la posesión del ser o la realidad que pertenece al ser en la misma medida en que realmente es. ¿Qué otra cosa podía ser la existencia, en la doctrina de Siger, sino la esencia misma en su supremo grado de actualidad? «*Esse significat essentiam per modum actus maximi*», es decir, cualquier esencia plenamente constituida existe por derecho propio[25].

La metafísica de Siger permanece así, en general, la misma que la de Aristóteles, y por esta razón, aun después de la decisiva intervención de Tomás de Aquino, su filosofía la rechaza como una mera ilusión verbal. No obstante, como las de Averroes y Aristóteles, su metafísica se ocupa del ser concreto y actualmente real. Este punto es digno de atención porque, si no fuera así, una gran parte de la historia no tendría sentido. Estoy aludiendo aquí al hecho de que tantas teologías cristianas, durante la Edad Media y después, se hayan expresado a sí mismas y a sus filosofías en la lengua de Aristóteles. Esto es eminentemente cierto en la doctrina de Tomás de Aquino y, hasta tal punto es así que, llevados por lo que es una apariencia irresistiblemente engañosa, demasiados de sus historiadores

24. *Ibíd.* Este argumento está tomado de Averroes, *In IV Metaph.*, c. III, *ed. cit.*, f. 32r: «*Et iste homo ratiocinatur ad suam opinionem...*», lo cual, para Averroes, era un crimen.

25. SIGER DE BRABANTE, *op. cit.*, p. 137.

lo han confundido con un aristotélico. Radicalmente hablando, no lo era, pero sí es cierto que, por así decir, ha absorbido el aristotelismo, digiriéndolo después y asimilando finalmente su sustancia en su propio pensamiento personal.

Lo que le permitió hacerlo, y lo que explica que entre los averroístas y él la conversación y la discusión fueran por lo menos posibles, es precisamente que todos ellos se ocupaban de la misma realidad concreta. Lo que Aristóteles había dicho de ella no era toda la verdad, pero era verdad, y Tomás tuvo siempre la convicción de que no debía permitirse que se perdiera ninguna verdad ya adquirida. Su actividad sobre este punto puede entenderse mejor si nos referimos al problema de la creación. El mundo de Aristóteles y de Averroes es lo que es como lo ha sido siempre y siempre lo será. Al ser totalmente ajeno a la existencia, no puede plantearse ninguna cuestión acerca de su comienzo o de su fin, o incluso acerca de la cuestión de saber cómo es que tal mundo actualmente es. Es, y no hay nada más que decir. Obviamente, sería una locura hablar de creación a propósito de tal mundo y, que yo sepa, Tomás de Aquino nunca ha hablado del cosmos aristotélico como de un mundo creado; por otra parte, Averroes y sus discípulos han mantenido siempre que, en la doctrina de Aristóteles, Dios no es meramente el Primer Motor del mundo, sino que también es el Primer hacedor.

Nada podía haber sido mejor calculado que esta sutil distinción entre Motor, Hacedor y Creador, para ayudarnos a discernir la verdadera naturaleza del ser aristotélico. Si el Dios de Aristóteles no fuera más que el Primer Motor del mundo, no sería, en ningún sentido de la palabra «ser», la causa de su ser. Una causa meramente física, tal como Dios, no sería una causa metafísica. Si, como Averroes, Tomás de Aquino y muchos averroístas han dicho[26], el Dios de Aristóteles es el hacedor del mundo, la razón de ello es que Él es

26. «*Ad quaestionem jam notam breviter, dico quod profundi philosophi, et majores eorum et maxime Averrois in tractatu* De substantia orbis *et in libro* Destructio destructionum *respondet quod Primus abstractum non tantum dat motum corpori caelesti, sed dat sibi esse et permanentiam aeternam in sua substantia*» Helias Hebraeus, *Utrum mundus sit effectus*, in Joannes de Janduno, *De physico auditu* (Bergamo, 1501), f. 131ᵛ. Cfr. Tomás de Aquino, *In VI Metaph.*, lect. 1, ed. Cathala, n. 1164.

actualmente, para todos los seres, la causa de su mismo ser. Le deben, no sólo el moverse si se mueven, el vivir si viven y el conocer si conocen, sino el ser. Si los hombres fueran realmente lo que Aristóteles pensó que eran, estarían muy lejos de sentirse jamás libres de pensar en Dios. Ciertamente, tendrían muy poco, si es que algo, que esperar de Él, puesto que Él mismo no sería consciente de la existencia de ellos: sólo las especies, en definitiva, y no los individuos, merecen ser incluidas en su propia auto-contemplación. Sin embargo, ahí están los textos medievales para probar que se da algo como una piedad averroísta[27]. Rezarle al Dios de Aristóteles sería inútil, en la medida por lo menos, en que la oración incluye la petición, pero habría muy buenas razones para rezar y adorar a Aquél en quien todos los hombres deberían reconocer la Causa suprema por la que actúan, viven y son.

Pero éste no es aún un universo creado. Hay algo todavía, en sus seres, que el Dios de Aristóteles no podría darles, porque Él mismo no lo posee. Como constructor del mundo, el Dios de Aristóteles puede asegurar la permanencia de las sustancias, pero nada más, porque Él mismo es una sustancia eternamente subsistente, esto es, un acto sustancial, pero nada más. Su actualidad es autocontenida. Es un acto sólo para sí mismo, y por esta razón lo que sucede fuera de Él no se debe a que Él ame, porque se ama sólo a sí mismo, sino al hecho de que sea amado. Le basta con ser lo que es, para provocar en otros Actos Puros, inferiores a Él aunque no menos eternos que Él, un amor permanente a su propia perfección y un deseo permanente de unirse a Él. Tales son las Inteligencias divinas y, puesto que su deseo del Primero alcanza eternamente a la materia, una materia no menos eterna que el Primero mismo, todo cae eternamente en su lugar y se mueve eternamente en virtud de ese amor que, en palabras del *altissimo poeta*, «mueve el sol y las otras estrellas». Donde hay movimiento, hay vida. Las inteligencias divinas y los cuerpos celestes subsisten inmutablemente por sí mismos; como el Primero, son dioses y la vida que viven es divina. Por debajo de ellos, en contacto inmediato con este mundo sublunar e in-

27. M. GRABMANN, *Die Opuscula de Summo Bono... und de Sompniis des Boetius von Dacien*, en *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen âge* (Paris, J. Vrin, 1931), pp. 306-307.

cluso insertas en él, están aquellas realidades inteligibles que, siendo demasiado débiles para subsistir y durar por sí mismas, se mantienen, por así decir, necesitando algún soporte material. Son las especies. Formas inteligibles, y por tanto no menos eternas que los dioses, no son sin embargo por sí mismas, sino que pasan por así decir, a través de un infinito número de individuos, que eternamente se suceden y se reemplazan el uno al otro para mantener la especie a la cual deben sus formas. Por eso, los individuos no tienen valor en sí mismos; su especie los usa para durar, de tal modo que, para cada uno de ellos, no el individuo, sino la especie es la verdadera realidad. En tal mundo, todas las cosas deben al Primero todo lo que son. Desde los seres celestes, cuya sustancia misma es ser actos puros de contemplación y amor al Primero, hasta el más humilde ser corporal, cuya sustancia misma es participar, mientras dura, en la forma inteligible de su especie, no se puede hallar nada que no le deba al Primero todo lo que es, dado que es. El mundo de Aristóteles se lo debe todo a su divino constructor, excepto la existencia. Y por esta razón no tiene historia, ni siquiera en la historia. Herméticamente sellado frente a cualquier clase de novedad, el mundo inexistencial de Aristóteles ha atravesado siglo tras siglo plenamente desentendido del hecho de que el mundo de la filosofía y de la ciencia estaba cambiando constantemente a su alrededor. Ya se lo considere en el siglo trece, en el catorce, en el quince o en el dieciséis, el mundo de Averroes sigue siendo sustancialmente el mismo, y los averroístas podrán hacer poca cosa más que repetirse eternamente a sí mismos, porque el mundo de Aristóteles era un mundo que se autorrepetía eternamente. Se ha opuesto a los teólogos cristianos cuando enseñaban que Dios podía haber hecho un mundo distinto del que hizo. Se ha resistido a los teólogos cristianos cuando mantenían que, en este mundo hecho por Dios, tienen lugar acontecimientos tales como la libertad y la ausencia de necesidad. Porque la teología era, antes que cualquier otra cosa, una historia llena de acontecimientos impredecibles, ha etiquetado a la teología como un mito, y la misma ciencia ha sentido el peso de su hostilidad. Científicamente estéril él mismo, no hay un solo descubrimiento científico contra el cual, mientras duró, no levantase una protesta indignada. Y no es de admirar, porque, puesto que el mundo de Aristóteles no tiene historia, no cambia nunca y a nadie le

compete cambiarlo. Sin novedad, sin desarrollo, sin historia, ¡qué masa inerte de ser es el mundo de la sustancia!

Sin embargo, parece ciertamente que alguna novedad, algún desarrollo, alguna historia hay en el mundo real en el que vivimos. Empieza, pues, a aparecer como si hubiéramos cometido algún error al descalificar sin más la existencia. Pero todavía no hemos agotado la lista de sus sustitutos metafísicos. Uno de ellos, a saber: la «esencia», ha desempeñado un papel tal en la configuración de la historia de la filosofía moderna que, antes de volver a la existencia, tendremos que separarlo para considerarlo detalladamente.

Capítulo III

ESENCIA Y EXISTENCIA

En un ser individual concebido según la doctrina de Aristóteles, lo que verdaderamente es, es la forma por la cual es una sustancia. No obstante, en cualquier metafísica genuinamente aristotélica, la forma de los individuos corpóreos no subsiste separada de la materia a la cual debe su individuación. Por esta razón, según Aristóteles, incluso en este mundo de los sentidos, la verdadera realidad es la «sustancia». Se puede decir, pues, de la forma que es «lo que verdaderamente es en aquello que es actualmente». Si negáramos que, en los seres corpóreos, la verdadera realidad es el compuesto de materia y forma, convertiríamos las formas de Aristóteles en otras tantas realidades inteligibles auto-subsistentes, esto es, en otras tantas Ideas platónicas. Pero hay un modo más sutil de reforzar lo que se ha abandonado del platonismo en la metafísica aristotélica del ser sin volver a las Ideas auto-subsistentes de Platón. Trabajando sobre el supuesto de que, en los seres corpóreos actuales, lo que es verdaderamente real es la forma, un filósofo puede decidir hacer de la forma en sí misma el objeto propio de la especulación metafísica.

Aristóteles mismo proporciona una amplia justificación para un experimento de este tipo. En su propia doctrina, la forma es οὐσία, término que significa realidad, o «entidad», cuando apunta a la verdadera realidad de la cosa, pero que también significa aquello que, en la cosa, es verdaderamente real, o sea, su forma inteligible. Ahora bien, según se ha dicho, así como la forma es «naturaleza» cuan-

do se la toma como el principio más íntimo de las operaciones de la cosa, asimismo es «esencia» cuando se la toma como el objeto posible de una definición inteligible[1]. Pero la filosofía es conocimiento y, aunque pueda sentirse obligada a reconocer que hay algún elemento ininteligible en la realidad concreta, tal como la materia, por ejemplo, su objeto propio debe necesariamente ser lo que en la realidad es inteligible. Si, en una cosa dada, lo que verdaderamente es resulta su esencia, entonces diremos que la esencia misma es el ser. Si así lo hacemos, tendremos una metafísica de la esencia, en donde el mundo real, aunque sigue siendo el mundo sustancial de Aristóteles, puede ser tratado como si fuera el mundo ideal de Platón.

Ahora bien, hacerlo así era una tentación casi irresistible. En el curso de su historia secular, el platonismo se ha encontrado mezclado en incontables combinaciones filosóficamente híbridas, pero, como todas las posiciones filosóficas puras, ha mostrado siempre una tendencia a separarse de elementos contaminantes extraños a su propia esencia y a recobrar así su pureza original. Esto es lo que sucedió en la filosofía de Avicena cuando concibió su cuidadosamente acabada doctrina de las esencias. Probablemente, tuvo algunos predecesores, y uno de ellos puede haber sido Alfarabi, pero, por lo que respecta a nuestro problema, Avicena es el verdadero punto de arranque, porque la influencia de su doctrina puede verse claramente en muchas filosofías de la esencia, medievales o modernas.

Las esencias, dice Avicena, están en las cosas mismas o en el intelecto. Por esta razón, se las puede afrontar bajo tres aspectos diferentes. Un primer aspecto es el de la esencia tomada en sí misma, esto es, en tanto que no relacionada con ninguna cosa o con ningún intelecto. Un segundo aspecto es el de la esencia en cuanto incluido en las cosas individuales. El tercero es el de la misma esencia como presente en un intelecto, en el cual recibe varios accidentes tales como predicación, universalidad, particularidad y otros similares[2].

A primera vista, esto parece una división muy clara y exhaustiva de todas las posibles condiciones en que una esencia puede hallarse. A una consideración más atenta, resulta muy curiosa, porque

1. Ver Cap. II, pp. 43-44, 46-47.
2. AVICENNA, *Logica*, I, 1, en *Avicennae... opera* (Venetiis, 1508), f. 1r. Cfr. f. 2r.

la primera cosa que Avicena nos dice es que las esencias están en las cosas mismas o en la mente, sin embargo, continúa diciendo que las esencias pueden considerarse en las cosas, en la mente o en sí mismas. Pero, si tan sólo existen cuando están en las cosas o en una mente, ¿dónde están cuando son en sí mismas? Ésta es una pregunta muy sencilla, pero a la que nadie ha sido todavía capaz de hallar una respuesta. Desde el mismo planteamiento del problema, se ve que no es susceptible de solución. No obstante, Avicena ha puesto las esencias en sí mismas, como si fueran ciertas realidades neutrales, flotando, por así decir, entre las cosas y las mentes, después insertas en la realidad de los seres individuales, luego concebidas por intelectos, y siempre sin perder su propio privilegio de ser exactamente lo que son. ¿Cómo se entiende una posición semejante?

Me temo que, hasta donde ello sea posible, su explicación tiene que ser más psicológica que metafísica. Obviamente, Avicena no quiere decir que, tomadas en sí mismas, las esencias existen actualmente. Por el contrario, cuando en primer lugar nos dice que las esencias tienen que hallarse o bien en las cosas o bien en las mentes, lo que quiere dejar claro es que no se encuentran en ningún otro lugar. Esto, por lo menos, es una proposición filosófica. Pero lo que viene después parece tener poco que ver con la filosofía, y yo me imagino que su explicación es la siguiente. Tomemos una esencia, *piedra*, por ejemplo, que me encuentro ahora en un intelecto y luego en las piedras particulares. Existe según dos modos diferentes y, por lo tanto, de dos maneras diferentes. No obstante, cuando la pienso, es la misma esencia. Es la misma, por lo menos, desde el punto de vista de su definición. Si no hubiera piedras, la esencia de «petreidad» todavía existiría, sólo con tal de que hubiera una mente que la concibiera, aun como un mero posible. Por otra parte, si hubiera piedras y no mentes para conocerlas, la petreidad todavía existiría en las piedras. Consecuentemente, la petreidad es en sí misma completamente independiente tanto de las mentes como de las cosas. De aquí, una ilusión psicológica casi irresistible de la que Avicena fue víctima. Él ha imaginado como existiendo en sí mismas esencias que, según lo que él mismo acaba de decir, nunca existen en sí mismas. En otras palabras, tras decir que existen sólo en las mentes o en las cosas, considera como esencias en sí mismas lo que esas esencias serían si no hubiera mentes ni cosas.

Lo que, sin embargo, le da sentido a esta ilusión es que el platonismo responde a una de las aspiraciones fundamentales de la mente humana. Las esencias de Avicena son los espíritus de las Ideas de Platón. Todo su ser consiste en su necesidad abstracta. Dotadas de una consistencia inteligible propia, resisten victoriosamente a todo esfuerzo de nuestro intelecto por cambiarlas. Luego son inmutables, y ¿qué es el ser, sino mismidad, inmutabilidad? Lo que ahora estamos presenciando, en la filosofía de Avicena, es la aparición de un curioso tipo de ser, el *esse essentiae* de Enrique de Gante y de tantos otros filósofos escolásticos. No es un ser de existencia (*esse existentiae*), aunque es un cierto tipo de ser, a saber: aquel que pertenece a la esencia como tal, independiente del hecho de que esté o no esté actualizado en algún sujeto cognoscente o en alguna cosa individualmente existente.

Suponiendo que hubiera tales esencias, ¿cuáles serían sus principales características? Ante todo, tomadas en sí mismas, las esencias son su propia identidad. Cada una de ellas es en sí misma exclusivamente lo que es. Como tales, no pueden entrar en composición con otras distintas. Por citar un ejemplo instructivo, Avicena nunca admitirá que el entendimiento humano sea la forma sustancial de su cuerpo. Decir que lo es sería suponer una espantosa confusión de esencias, cada una de las cuales, puesto que es una con respecto a sí misma y distinta con respecto a todas las demás, debe siempre seguir siendo exactamente lo que es. No sólo la esencia misma, sino también sus propiedades esenciales son incomunicables. La risa, por ejemplo, es una propiedad esencial del hombre: podemos estar seguros de encontrarla dondequiera que la esencia del hombre se halle, y en ningún otro lugar. En definitiva, cada esencia es un bloque inquebrantable de inteligibilidad auto-idéntica.

Por esta razón, las esencias en sí mismas deben necesariamente ser y permanecer siempre estrictamente neutras con respecto a todas sus posibles determinaciones. De suyo, una esencia no es singular ni universal, sino indiferente a ambas propiedades. Cuando es la forma de un individuo, es singular; cuando está en el entendimiento de un sujeto cognoscente, se la puede considerar bien como singular o bien como universal, pero, tomada en sí misma, no es ni una cosa ni la otra. Por tomar un ejemplo del orden del género, diremos que *animal* es en sí mismo algo, y que sigue siendo lo mis-

mo, tanto si hablamos de él como de un animal dado en el mundo de los sentidos, como de un animal dado inteligiblemente en el alma. De suyo, *animal* no es universal ni singular. Ciertamente, si, de suyo, fuera universal, de tal manera que la animalidad fuera universal *qua* animalidad, no podría haber animales singulares, sino que todo animal sería un universal. Si, por el contrario, el *animal* fuera singular *qua* animal, no podría haber más que un solo animal, a saber: el singular mismo al cual pertenecería la animalidad, y ningún otro singular podría ser un animal. Así, pues, tomado en sí mismo, *animal* no es nada más que esta intelección en el pensamiento: *animal*: «y, en la misma medida en que se lo concibe como siendo *animal*, no es sino animal, y nada más: *et secundum hoc quod intelligitur esse animal, non est nisi animal tantum*: «pero, si además, se lo concibe como siendo universal o singular, cualquier otra cosa que pueda ser, estamos concibiendo con ello, en adición a lo que el *animal* es, algo accidental a la animalidad»[3].

Esto es lo que Avicena dice en su *Lógica*, y si acaso imaginamos que éstas son las palabras de un mero lógico, será preferible leer lo que había dicho sobre la misma cuestión en su *Metafísica*. Además, el texto es de interés histórico, porque introducía, por primera vez, cierto caballo que estaba destinado a ser un caballo de batalla que más tarde montaría nada menos que Duns Escoto: «La definición de *equinidad* cae fuera de la definición de universalidad, y tampoco la universalidad se contiene en la definición de la *equinidad*. Pues, ciertamente, *equinidad* tiene una definición que requiere universalidad; consecuentemente, la *equinidad* misma no es otra cosa que la *equinidad* sólo: *unde ipsa equinitas non est aliud nisi equinitas tantum*». De suyo, no es muchos ni uno solo, ni existe en las cosas sensibles de nuestra percepción ni en el alma, y no hay ni una sola de esas determinaciones de la que se pueda decir que está en potencia o en acto, de manera que estuvieran contenidas en la esencia de la *equinidad*. Tal es, como se verá más adelante, la raíz de la famosa doctrina de la accidentalidad de la unidad y de la existencia con respecto a la esencia en la metafísica de Avicena: «Puesto que es *equinidad* sólo, la unidad es una propiedad que, al ser añadida a la *equinidad*, le hace a la *equinidad* ser una en virtud

3. *Ibid.*, p. III, f. 12r.

de esta misma propiedad. Pero, además de esta propiedad, la *equinidad* tiene muchas otras propiedades que le son accidentales. Así, puesto que muchos seres responden a su definición, la *equinidad* es común, pero en cuanto se forma con determinados accidentes y propiedades, es singular: la *equinidad* en sí misma, pues, es sólo *equinidad*»[4].

Guardemos cuidadosamente esta fórmula en la memoria: *Equinitas ergo in se est equinitas tantum*. Si hubo alguna vez en la historia una esencia existencialmente neutra, aquí la tenemos, y tendríamos que ser ya capaces de entender por qué, con gran disgusto de Averroes, Avicena levantó un mundo de cosas que, siendo necesarias por su Causa, seguían siendo, en sí mismas, un conjunto de puros posibles. Un posible actualizado es una esencia a la cual le sucede que existe. Incluso cuando es, sigue siendo verdad decir que, *qua* esencia, no es. Así como nada le prohíbe convertirse en universal o en singular[5], asimismo nada le impide convertirse en existente o seguir siendo un mero posible; lo que le acontece de ninguna manera altera lo que es, y sabemos que, en cuanto esencia, no es nada más. Pero no basta con decir que, de suyo, las esencias no son. La verdad acerca de ellas es que, como quiera que las consideremos, no hay nada en ninguna de ellas que reclame su existencia. Sólo el Primero es necesario, por lo cual *es*, y es *verdaderamente*, y, puesto que la verdad es una propiedad del ser, el Primero es la verdad en virtud de su propia necesidad. Pero, ¿qué pasa con todo lo demás? Puesto que ninguna esencia posible está dotada de la más ligera determinación a la existencia, no tiene ser ni verdad. «Como sabes», dice Avicena, «las otras esencias no merecen ser; consideradas en sí mismas y aparte de su relación con el Ser Necesario, ostentan la privación de ser, y por eso, en tanto en cuanto son en sí mismas, son todas falsas. Sólo a Él deben lo que hay en ellas de certeza. Es a la vista de Aquél que conoce, como ellas son, y por esta razón toda cosa perece, a menos que su rostro se vuelva hacia ella»[6]. Obviamente, Avicena está recordando aquí el Corán: «No hay otro Dios que Él. Todo es perecedero,

4. AVICENNA, *Metaphysica*, tr. V, cap. I, ed. cit., f. 8b^{v}. Cfr. f. 86^{b}.
5. *Ibid.*, tr. V, cap. I.
6. *Ibid.*, tr. VIII, cap. 6.

excepto su rostro»[7]. Ningún mahometano podía ignorar la alusión. En cualquier caso, no se le pasó por alto a Averroes, y no es de extrañar que reprochase a Avicena el mezclar la filosofía con la religión.

Nos encontramos ahora en mejor posición para entender la famosa doctrina aviceniana, tan severamente criticada por Averroes y tan a menudo discutida por Tomás de Aquino, de la accidentalidad de la unidad y de la existencia con respecto a la esencia. La unidad es una propiedad que sigue inseparablemente a la sustancia, y que no puede por tanto existir en sí misma separada del ser del que se dice que es *uno*. No obstante, cualquiera que sea la sustancia que definamos, la unidad no entrará en la definición de su esencia. Toda cosa tiene que definirse por su género y su diferencia específica; ahora bien, la unidad no es ni el género ni la diferencia específica de ninguna sustancia; no entra en la definición de ninguna sustancia y puesto que no es ni su género ni su diferencia específica, es uno de sus accidentes. Un tipo de accidente muy peculiar, sin embargo. Tomada en sí misma, la unidad no es más que la sustancia considerada en su indivisión con respecto a sí misma. La unidad, pues, es inseparable de la sustancia, pero, como la noción de unidad, por la cual se expresa este hecho, es una adición a la noción de sustancia, la unidad sigue siendo un accidente, aunque inseparable de ella[8]. Difícilmente se podría pedir una sustitución más completa, de la concreta unidad del ser, por una multiplicidad de conceptos distintos, cada uno de los cuales representa un ser distinto. Tantos conceptos como esencias; tantas esencias como cosas.

Lo que es cierto de la unidad se aplica también a la existencia. El análisis de un ser cualquiera para detectar en él la presencia del ser fracasará siempre. El ser no es el género de lo que es, ni su diferencia, y por esta razón, como se ha dicho, se halla en muchos. Lo que llamamos «hombre» es una esencia «común», que tiene ser en Platón, en Sócrates y en Hipócrates. Así, pues, diremos: «Para la naturaleza del hombre *qua* hombre, *ser* es un accidente: *naturae hominis ex hoc quod est homo accidit ut habeat esse*»[9]. En otras pala-

7. SURA, XXVIII, 88.
8. AVICENNA, *Metaphysica*, tr. III, cap. 3, f. 79r. Cfr. tr. V, cap. I, f. 87r.
9. *Ibíd.*, tr. V, cap. 2, f. 87r.

bras, no es en cuanto que tiene el ser como el hombre tiene su naturaleza humana, ni es en cuanto que dotado de naturaleza humana como al hombre le acontece tener el ser. El ser es algo que tiene que añadirse a la «hominidad» para constituir un hombre existente, mientras que la universalidad debe añadirse a la «hominidad» para producir, en una mente que la concibe como predicable de todos los hombres, la noción universal de hombre. Esta exterioridad del ser con respecto a la esencia es a lo que Avicena se refiere cuando dice que ser es un accidente.

Consideremos ahora, de un modo más concreto, la relación de la existencia con las esencias. Después de haber oído a Avicena a través de la crítica de Averroes, es de justicia que le dejemos exponer libremente su caso. Toda la argumentación de Averroes contra la doctrina aviceniana de la accidentalidad del ser se apoya en el supuesto de que lo que no se puede decir correctamente en el lenguaje de Aristóteles es imposible que sea verdadero. El más duro reproche que puede dirigírsele a Avicena es que este hombre está simplemente tratando de pensar por sí mismo, mientras que el verdadero deber de cualquier filósofo es pensar exactamente como Aristóteles. Ahora bien, si Averroes tiene razón en esto, no hay duda de que Avicena estaba equivocado. No como comentador, sino como un pensador original, él estaba realmente tratando de decir algo que era a la vez nuevo y verdadero. La existencia estaba ante sus ojos, y la conocía, pero no sabía qué hacer con ella. En cualquier posible actualizado, la existencia se le mostraba como una concomitancia inseparable de la esencia. El ser actual no puede ser prescindiendo de su existencia, del mismo modo que no puede ser sin su unidad. Sin embargo, puesto que el ser actual es primariamente su esencia, incluso cuando un ser es actualmente *tiene* su existencia, no la *es*. No la *es* porque, si fuera su existencia, entonces no tendría esencia. Aquí está funcionando de nuevo el nacionalismo de Avicena, destruyendo los elementos constitutivos del ser concreto.

El mismo no puede remediarlo. Por lo menos, no puede si es cierto que, una vez excluida del ser, la existencia nunca encuentra el camino para volver a entrar en él. Puesto que Avicena divide la realidad en nociones abstractas, ya no puede admitir que incluso una esencia existente es actualmente. Porque, ciertamente, si lo que

ésta es, es la existencia, entonces no puede ser esencia, mientras que, si es esencia, es imposible que sea existencia. Esto es tan cierto en la doctrina de Avicena que el Ser Necesario, el único que es en virtud de su propia necesidad, es también el único que es su propia existencia. De aquí que el Ser Necesario de Avicena no tenga esencia: «*Primus igitur non habet quidditatem*»[10]. De hecho, a partir de los principios de Avicena, no podemos tomarlo en ambos sentidos. Si Dios es existencia, no puede tener una esencia. Si Dios tuviera una esencia, entonces su esencia tendría existencia, de modo que Él mismo existiría no como la Existencia, sino simplemente como teniéndola. En ningún lugar se revela más claramente la absoluta primacía de la esencia en el mundo creado de Avicena que en esta pieza crucial de su metafísica. Su Dios es existencia pura, pero se la guarda para sí mismo; en cuanto a las esencias, pueden tenerla en préstamo, y nada más. La radical imposibilidad que hay de «ser una esencia» es tan insuperable que, aunque Dios mismo tuviera esencia, le sería imposible serla.

Si esto fuera verdad, la doctrina de Avicena con respecto al ser podría posiblemente aparecer como una prefiguración del tomismo, pero lo que realmente anunciaba era algo bastante diferente. En un sentido, Avicena no sólo no devalúa la existencia, no devalúa ni siquiera a los existentes. El Primero, el Ser Necesario, esto es, Dios mismo, es el acto puro de existencia, y nada puede considerarse superior a ello. Por lo que respecta a las cosas finitas, es también cierto que, en esta filosofía, cada una de ellas tiene una existencia propia, que es un compuesto de esencia y existencia y, consecuentemente, que hay una distinción de esencia y existencia en la metafísica aviceniana del ser. Sin embargo, hay una diferencia entre ambas doctrinas, y es de tal naturaleza que, al enfrentarse con el tomismo, los discípulos de Avicena se sentirán obligados en conciencia a combatirlo.

Para explicar esta diferencia, no encuentro otro camino que preguntar si, después de todo, lo que Avicena llamaba el Ser Necesario era realmente la existencia. Ya sé que Avicena mismo dice que Él es, pero nuestra pregunta esencial es: ¿en qué sentido es esto ver-

10. *Ibíd.*, tr. V, cap. 4, f. 99r.

dad? Ante todo, ello es cierto en el sentido de que el Ser Necesario no puede no ser. Además, es verdad en este otro sentido: que el Ser Necesario es la sola causa de la existencia de todo lo demás, esto es, de todo aquello que es por el querer del Primero. Porque, ciertamente, el Primero es voluntad: Él *es* voluntad más bien que poseedor de ella. Pero el Primero no es ciego; así como es voluntad, es pensamiento, y todos los posibles están, por así decir, reunidos en la unidad de su existencia. Es sólo más tarde, en la primera Inteligencia que emana del Primero, cuando comienza la dualidad y, con la dualidad, la multiplicidad. Puesto que existe sólo en virtud del Primero, la primera Inteligencia se conoce a sí misma como posible en sí misma y como necesaria en virtud de su causa. Por lo cual se abre una incipiente brecha entre esencia y existencia, pero ya insalvable, puesto que nos muestra que la esencia coincide con la pura posibilidad. Las esencias, pues, están adecuadamente medidas por su misma carencia de existencia o, mejor, la son. Ahora bien, tenemos un primer Ser que es existencia con esencia y cuya existencia es a la vez la unidad de voluntad y pensamiento, esto es, de lo que llamaríamos voluntad y pensamiento en una esencia finita. En el Primero, todo lo que nosotros designamos con tales nombres sencillamente se disuelve en el fuego de la verdadera existencia. No obstante, y por esta misma razón, puesto que pensamiento y existencia son en Él estrictamente uno, Él es absoluta necesidad. El Ser Necesario es necesariamente, y todo lo que es en adición a Él, es necesariamente, porque es por su propia necesidad. Cada existencia actual no es sino un momento particular de la necesidad del Primero, y ésta es precisamente la razón por la que una mera esencia posible no puede jamás ser su propia existencia. Para que la esencia fuera su existencia, la posibilidad habría de ser al mismo tiempo su propia necesidad. Sin embargo, cuando existe, cualquier posible actualizado es necesario por la necesidad del Primero, que es Él mismo eternamente obligado por su propia necesidad. En este sentido, el Ser necesario es, *qua* ser, necesidad. A la pregunta, «¿el Dios de Avicena es existencia?». La respuesta es: «sí lo es, pero ser existencia significa para Él ser necesidad». De un Dios tal se puede decir con verdad que está *obligado* a existir y, así como Él no puede evitar ser, asimismo ninguna otra cosa puede evitar ser mientras Él es, ni tampoco el Ser Necesario puede hacer nada a este respecto. ¿Cómo ha-

bría de poder, dado que toda existencia actual no es sino una delegación de su propia necesidad? Tanto en Dios como en las cosas, la existencia es necesidad.

Si lo que precede es verdad, la relación de la esencia con la existencia en una doctrina semejante será necesariamente muy peculiar. La verdadera existencia está exenta de esencia, y la verdadera esencia está exenta de existencia. Ahora bien, aun sin juzgar la doctrina en sí misma, se puede por lo menos decir que tal decisión consigue en última instancia una completa disociación entre esencia y existencia. Se presenta aquí una situación enteramente nueva, y nosotros la conocemos perfectamente, porque todavía estamos inmersos en ella. Siempre y desde los tiempos de Platón, sea lo que fuere lo que «ser» pudiera significar, la esencia al menos había significado siempre: «ser aquello a lo que el *ser* se refiere». En toda lengua filosófica, sea el griego o el latín, la palabra «*esencia*» raramente se había desconectado de su raíz, que es el verbo «ser». Cuando un griego decía que una cosa era οὐσία quería decir que la cosa era real. Cuando un latino decía que cierta cosa era *essentia*, también él apuntaba a la realidad de aquella cosa. No así hoy en día. Cuando nosotros hablamos de una «esencia», la primera connotación del vocablo que se presenta a nuestra mente es que lo que éste designa puede existir así como fácilmente puede que no. Las esencias modernas son puros posibles, de las cuales se puede ciertamente decir que, metafísicamente hablando, «no merecen ser». Serían existencias, si realmente merecieran ser, y esto es por lo que, de ahora en adelante, siempre habrá filósofos en cuyas mentes, bastante paradójicamente, *essentia* no connotará *esse*, sino la mera capacidad de recibir *esse*. Ciertamente, en el mundo de Avicena, hay una absoluta certeza de que eventualmente todos y cada uno de los posibles se materializarán; lo eventual no es allí de ningún modo contingente. No obstante, en tal mundo, las esencias siguen siendo siempre, en sí mismas, puros posibles, y no es de admirar, puesto que la esencia misma de la esencia es la posibilidad.

Claramente, la teología cristiana no podría tolerar tal filosofía, con lo cual simplemente quiero decir que la metafísica del ser aviceniana no le podría parecer, a ningún cristiano, una interpretación filosóficamente aceptable de la realidad. A menos que se resignara a vivir como cristiano en un mundo diferente del mundo en que vi-

vía como filósofo, habría de rechazar la metafísica de Avicena como incompatible con su propia visión del mundo. La famosa condena de las tesis averroístas y avicenianas en 1277 no tiene otro significado. El espíritu propio de aquel famoso pronunciamiento eclesiástico es el solemne rechazo que opone el determinismo greco-árabe y la exigencia con que se adhiere a la libertad. Cuando firmó aquel documento, el obispo Étienne Tempier buscaba simplemente, en el nombre de la Fe cristiana, un mundo libre bajo un Dios libre. Y lo que él entendía claramente por un mundo libre era un mundo en el que hubiera libertad dondequiera que haya conocimiento: un mundo donde haya lugar para la contingencia real aun dentro de los límites de sus leyes necesarias: un mundo donde cosas inesperadas puedan suceder en cualquier momento, porque, en definitiva, el hecho mismo de que él sea, fue, por lo que a él respecta, un acontecimiento imprevisible. Tenía que haber libertad en el mundo, porque el Dios cristiano ha sido eternamente libre con respecto al mundo. Siendo libre con respecto a *lo que* el mundo es, no es menos libre con respecto al hecho de que el mundo *es*. Pero, donde no hay existencia, ¿cómo podría haber todavía libertad? La radical novedad de los actos verdaderamente libres, ese carácter fundamental que Bergson tan maravillosamente ha sacado a la luz en su análisis del querer libre, tiene su fuente original mucho menos en la duración que en el acto mismo de existir, por el cual duran las mismas cosas duraderas. Las cosas son no porque duran; duran porque son y, porque son, actúan. Todo es libre en un universo cristiano, puesto que incluso lo que es ley necesaria para la materia es libertad para Dios. Pero no hay nada en este mundo de los sentidos comparable con el hombre a este respecto. Desde el punto de vista de su cuerpo, la libertad del hombre no es sino la propia libertad de Dios, mientras que, en cuanto espíritu, el hombre tiene acceso dentro de los límites de su esencia a una libertad que es verdaderamente *suya*. Todos y cada uno de los hombres, pues, tanto para ser como para actuar libremente, deben necesariamente ser un ser que *es*. ¿Y cómo podrían serlo si no fueran más que una esencia existencialmente neutra, indiferente en sí misma al hecho mismo de que es?

Ciertamente, no es de extrañar que casi todas las teologías cristianas cuyos autores eran lo suficientemente jóvenes para aprove-

char su mensaje, parecen haberlo tomado como la carta programática de su propio mundo. Lo que la especulación cristiana del siglo catorce trataba de hacer era dinamitar el sólido bloque del determinismo greco-árabe, y ésta fue principalmente la obra de la escuela franciscana. Ockham, por ejemplo, iba a hacerlo sencillamente aniquilando todas las esencias, y aniquilándolas en Dios en primer lugar como para estar perfectamente seguro de que nunca más se hallaría ninguna de ellas en los seres. Si no hay esencias, Dios es libre. Entre los meros individuos y la todopoderosa voluntad de Dios, no queda nada que pudiera poner el menor límite a la divina omnipotencia. Después de todo, ¿cuál es el primer artículo del credo cristiano, sino: «Creo en Dios Padre todopoderoso»? ¿Seguiría siendo Dios todopoderoso si hubiera esencias? *Delenda est essentia*! He ahí lo que Ockham ha hecho, y ha hecho de ello todo un oficio. Pero también Duns Escoto quería romper con la necesidad greco-árabe, y lo hizo de un modo diferente: no aniquilando las esencias de Avicena sino, por el contrario, valiéndose al máximo de la ventaja de su neutralidad existencial.

La definición escotista de la esencia no es otra que la de Avicena. Según Duns Escoto, Avicena se había equivocado en muchos puntos, pero no en éste. No obstante, desde el principio mismo, habremos de advertir una ligera diferencia de terminología, porque es indicativa de la tendencia hacia el realismo metafísico que caracteriza al escotismo. Donde Avicena hubiera usado la palabra «esencia», Escoto usa frecuentemente la palabra «naturaleza». De suyo, esta naturaleza no es universal ni singular, pero es indiferente tanto a la universalidad como a la singularidad. Se hace universal cuando, presente en un intelecto, recibe la predicabilidad universal; se convierte, si no exactamente en singular, sí por lo menos en particular, cuando está unida a la materia, y se convierte incluso en singular cuando recibe su última determinación, el carácter de ser «ésta» (*hecceitas*)* que, aunque no es él mismo una forma, da la individualidad. La estructura del ser escotista es mucho más compleja que la del de Avicena, pero la médula sigue siendo la misma en ambas doctrinas, y es la esencia o naturaleza. De suyo, dice Escoto,

* N. T.: En inglés, en el original, «thisness». En castellano se suele designar con la misma voz latina castellanizada: «*hecceidad*».

la «equinidad» no es el concepto de caballo, ni un caballo; es simplemente una esencia común que puede convertirse indiferentemente en ambos; tras lo cual, citando a Avicena en apoyo de su propia posición, añade: «la equinidad es sólo la equinidad»[11].

¿Qué sabemos sobre esa naturaleza, y dónde se encuentra? Si nuestra pregunta es acerca de la clase de ser que posee, entonces es necesario distinguir entre las diversas condiciones en las que se lo puede hallar. En su origen, no tiene otro ser que el de un objeto de la mente divina. Por supuesto, tal objeto no debe entenderse como subsistente por sí mismo independientemente de Dios. Eso no es cierto en modo alguno; en Dios, las Ideas divinas no son nada más que Dios. No obstante, dado que Escoto las concibe como objetos de la mente divina, deben tener necesariamente, en Dios mismo, el ser que pertenece a tales objetos, esto es, el tipo de ser que consiste en ser un objeto en una mente; en definitiva, lo que Escoto llama un «ser de objeto». Tal ser es puramente inteligible, y la infinidad de todos los inteligibles que son concebibles por una mente infinita está eternamente presente en la mente divina.

Examinemos ahora una de estas naturalezas inteligibles. Puede ser convertida por Dios en una criatura actualmente existente. Si Dios lo hace, ello será un efecto de su voluntad, que es una voluntad infinitamente libre. Aquí, por supuesto, el bloque de la necesidad greco-árabe se desintegra bajo la fuerza de dos cargas de explosivo teológico: la absoluta infinitud de la esencia divina y la absoluta libertad de la voluntad de Dios. Dios es infinito, sus Ideas están eternamente con Él y, en la medida en que son suyas, no son siquiera posibles. Su existencia en Él es la propia existencia divina, y no hay en Él ley alguna que le obligue a crear nada.

Si Dios crea, pues, lo hace libremente y por puro amor. Su voluntad escoge, por así decir, las Ideas que entrarán a formar parte de la estructura del mundo. En cuanto producibles por su poder, esas Ideas se convierten en los «creables» (*creabilia*). A partir de este momento, son otros tantos posibles, pero lo son sólo porque están referidos a su eventual creación por Dios. En el escotismo, la voluntad de Dios no está de ninguna manera obligada por la intrínseca

11. DUNS SCOTUS, *Opus Oxoniense*, lib. II, dis. 3, q. I, n. 7.

necesidad de las esencias; así, contrariamente al de Avicena, el Dios de Duns Escoto es libre, porque la misma posibilidad de las existencias actuales depende de su libre voluntad. Al ser presentadas por la voluntad de Dios a su mente como «cosas creables», aquellas naturalezas inteligibles alcanzan un ser propio, un *esse* que es su ser *qua* posibles. Tomemos un ejemplo: el hombre en cuanto concebido por la mente divina. Es un objeto del conocimiento divino que puede ser dotado, si Dios lo quiere, de existencia actual. No es todavía *un* hombre, pero no es pura nada. No puede ser una pura nada, puesto que es un posible. Diremos, pues, que tiene una especie de «ser menguado», un *ens diminutum*, esto es, el ser que se requiere para que sea al menos una posibilidad. Este posible no es más que la misma naturaleza común que habíamos empezado a describir. Es la esencia de Avicena, igualmente indiferente tanto a la universalidad como a la singularidad, pero capaz de recibir cualquiera de ellas. Por lo que respecta a la creación, ésta es el acto mismo por el que aquella esencia es puesta en la existencia actual, el cual es un acto libre de la voluntad divina.

La cuestión que entonces se plantea es saber qué significa *esse* (ser) en tal doctrina. Puede significar existencia, pero también puede significar alguna otra cosa, puesto que no es posible que signifique existencia en los dos primeros casos que acabamos de mencionar. Las Ideas divinas están en-Dios, y son Dios. No obstante, en tanto en cuanto son Ideas, tienen que tener su ser *qua* Ideas. En cualquier caso, son lo que son, y consecuentemente son. Esto es tan cierto que, bajo las exigencias de su propio modo de pensar, Duns Escoto ha llegado tan lejos como hasta decir que, aunque sean Dios, las Ideas divinas son Dios *secundum quid*, esto es, relativamente y comparativamente. En otras palabras, cada una de ellas es Dios, pero no es Dios *qua* Dios. Si fuera Dios *qua* Dios, no sería una Idea, sería el mismo Verbo Divino. Así, verificando una ley que ya ha sido establecida en el curso de esta investigación, la distinción infinitesimal que Duns Escoto introduce entre Dios y las Ideas divinas es exactamente proporcional a la cantidad de platonismo que entra en su propia noción de ser. Puesto que hay un *esse* de las Ideas *qua* Ideas, éstas no pueden pura y simplemente ser Dios.

Lo que es verdad de las Ideas divinas es todavía más obviamente cierto de los «creables», de los «posibles» y, finalmente, de las

«naturalezas». Para todas y cada una de las condiciones de la esencia, hay un correspondiente grado de ser (*esse*), que es exactamente proporcional a aquélla. En otras palabras y mejor, el ser (*esse*) no es más que la intrínseca realidad de la esencia misma, en cada una de las diversas condiciones en que se encuentra. Por eso, donde quiera que haya esencia allí hay ser, y lo que nosotros llamamos existencia es simplemente el preciso modo de ser que compete a una esencia cuando ésta ha recibido la serie completa de sus determinaciones. Ser no es nada nuevo para ella. La esencia siempre es. Una esencia actualmente existente es, significando «es» que existe, tan pronto como se encuentra plenamente constituida por su género, su especie, su propia «hecceidad» individual, así como por todos los accidentes que vienen a completar su ser. Pongamos a Sócrates, por ejemplo, completo en todos sus detalles, incluso su chata nariz. Obviamente, él es Sócrates, por lo tanto *es*, ¿qué más podemos pedir que tenga para poder decir que existe?

No hay lugar en el escotismo para ninguna distinción entre esencia y existencia, porque, como Escoto mismo dice, el ser es unívoco, esto es, ser se dice siempre en el mismo sentido y siempre significa lo mismo. Significa exactamente esto: que el ser está siempre determinado por la condición actual de su esencia. Tal como es la esencia, tal es el ser. En palabras de uno de sus más célebres comentadores: «Es sencillamente contradictorio para cualquier esencia tener su ser (*esse*) de posible, y no tener la existencia de su ser de posible, del mismo modo que la esencia no puede tener su ser actual de esencia y no tener existencia en el "ser actual"»[12]. Esto equivale a decir que las determinaciones de la existencia siguen estrictamente a las de la esencia, puesto que la existencia no es nada más que la modalidad definida de la esencia misma. Una esencia existe justo en la medida en que es, y su existencia se define exactamente por el modo de ser que corresponde a esa esencia. Tal es, por lo menos, la interpretación de la metafísica escotista del ser que da más arriba el mismo autorizado comentador: «Así como la esencia de *hombre* en el ser real y actual se halla puesta en el tiempo, así también la existencia en el ser real y actual pertenece a la

12. LYCHETUS, comentario al *Opus Oxoniense*, lib. II, dis. 3 q. I, n. 7; en la edición de Wadding de Duns Escoto (Lyon, 1639) vol. VI, p. 359, n. 5.

esencia de *hombre* tomada precisamente en tal condición de real y actual. Es por lo tanto sencillamente imposible para la esencia de *hombre* en el ser real y actual ser realmente distinta de su existencia tomada precisamente en el ser real y actual». Después sigue diciendo Lychetus: «La esencia de *hombre* en el ser real y actual es anterior a su existencia actual. Esto es evidente, porque una cosa es naturalmente anterior a su modo intrínseco; ahora bien, tal existencia pertenece a la esencia por la necesidad intrínseca de esa esencia misma, porque es por la definición de una cosa como su existencia se puede probar. En cualquier ser, pues, que la esencia se ponga, se pone siempre antes que la existencia y como su causa intrínseca»[13].

Podemos sentirnos razonablemente seguros de que Lychetus no ha traicionado aquí a su maestro, porque Duns Escoto se ha valido del problema de la individuación para sentar su opinión sobre este punto. Un cierto Doctor, a quien Escoto no cita y que ciertamente no es Tomás de Aquino, había mantenido que la sustancia material se individuaba por su *esse*, es decir, en el lenguaje técnico de Duns Escoto, por el acto último, que, en este caso, es el *esse existentiae*. Esto lo rechaza Duns Escoto basado en que, no siendo él mismo distinto ni determinado, el «ser de existencia» no puede ser un principio de de terminación o de distinción. Lo que le da a su argumento su verdadera fuerza escotista es que la existencia no puede ser jamás el principio de individuación, puesto que ella misma está ya determinada por la esencia. En efecto, sería imposible concebir una serie jerárquica de existencias a menos que antes concibiéramos una serie jerárquica correspondiente de esencias. En tal caso, ¿qué es lo determinante y qué lo determinado? Obviamente, el elemento determinante es la esencia. Si la existencia de Dios está por encima de la existencia de cualquier otra cosa, la razón de ello es que la esencia de Dios está por encima de la esencia de toda otra cosa.

Pero hay más. Si la jerarquía de las esencias determina la de las existencias, la jerarquía de las esencias es ontológicamente auto-suficiente. La serie completa de sus determinaciones es en sí misma completa, y no tenemos necesidad de recurrir a la existencia para establecerla. Desde el género más universal, desciende a través de

13. *Ibid.*, p. 359, n. 4.

una serie de diferencias específicas, hasta que por fin alcanza la especie más especial y acaba en el individuo, al que determina su propia «hecceidad». Ciertamente, no alcanzamos de este modo los individuos sin alcanzar al mismo tiempo la existencia actual, pero esto es así sólo porque ser un individuo plenamente determinado es precisamente tener la esencia de hombre en aquella condición actual y real que es la existencia. Una esencia que tiene todo lo que se requiere para ser es por ello, y es en virtud de lo que es.

La existencia actual aparece así como inseparable de la esencia cuando se toma la esencia en su completa determinación. No obstante, la cuestión sigue consistiendo en saber qué relación hay entre la existencia y las condiciones determinantes. Estrictamente hablando, creo que Duns Escoto podía y tal vez debiera haber rechazado la cuestión como irrelevante. Si la esencia es idéntica al ser, y si cada ser tiene tanto *esse* como esencia, entonces la existencia es sólo otra palabra para decir ser. Sin embargo, Duns Escoto no lo hace. En uno de los muy escasos textos donde se pronuncia sobre este tema, dice que a pesar de todo sigue habiendo una distinción entre esencia y existencia. Es, dice Escoto, una distinción «que es accidental en cierto modo, aunque no sea verdaderamente accidental: *quae est aliquo modo accidentalis, licet non sit vere accidentalis*»[14].

La expresión misma de esta fórmula guarda estrecha semejanza con las de Avicena. Incluso, cuando decía que la existencia era un accidente, Avicena nunca imaginó que se la hubiera de considerar como la undécima categoría. De hecho, todo lo que decía era que la existencia acaece (*accidit*) a la sustancia. Pero, cuando Escoto dice que la existencia no es verdaderamente accidente, quiere decir algo más. Si la existencia expresa tan sólo el preciso modo y condición de su esencia, la acompaña como su grado correspondiente. En otras palabras, la existencia es tan una con la esencia que no se puede ya decir que sea su accidente.

La extensa influencia ejercida por Escoto a través de su escuela ha generalizado mucho la oposición de los filósofos medievales a la

14. DUNS SCOTUS, *Opus Oxoniense*, lib. II, disp. 3, n. 2. Cfr. «*Praecise determinatur existentia ex determinatione essentiae*». D. DE BASLEY, O.F.M., *Scotus docens* (Paris, la France Franciscaine, 1934), p. 25.

distinción real de esencia y existencia tal como la entendía Tomás de Aquino. Escoto mismo ha expresado en diversas ocasiones su desaprobación de la distinción en cuestión: «Es sencillamente falso (dice) que el *esse* sea distinto de la esencia: *simpliciter falsum est quod esse sit aliud ab essentia*»[15]; y de nuevo: «No entiendo cómo algo puede ser un ser puesto fuera de su causa sin tener su propio *esse: non capio quod aliquid sit ens extra causam suam quin habeat esse proprium*»[16]. La noción de *esse* absorbe tan completamente la esencia y la existencia en su doctrina que se aplica correctamente a ambas, y en el mismo sentido. Toda esencia exige una existencia en propiedad, lo cual no significa para ella otra cosa que ser. Hay un *esse existentiae* (ser de existencia) para la sustancia, que es el de la sustancia en cuanto tal; y hay un ser de existencia para los accidentes, que es su ser de accidentes como tales, esto es, independientemente de la sustancia que los soporta. La materia tiene su propio *esse* en el compuesto, independiente del de su forma.

Hay más. En una cosa cualquiera, cuantas formas hay en ella, tantos *esse* hay, teniendo cada forma su propio ser de forma. De ahí las famosas «formalidades» escotistas. Eran inevitables en semejante metafísica del ser. Si la forma como tal goza de su propio ser de forma; cuantas formas haya en un ser actual, otros tantos seres de forma habrá necesariamente en él. La única dificultad que encontramos para entender las formalidades escotistas se origina por el hecho de que, para la mayoría de sus lectores, existencia significa naturalmente existencia actual, mientras que, en Escoto mismo, significa simplemente la realidad que pertenece a cualquier ser *qua* tal ser. Ningún ser escotista está compuesto de una pluralidad de existencias reales separadas, pero cada ser actual escotista está constituido de una pluralidad de esencias formalmente distintas, cada una de las cuales goza de la existencia correspondiente a su propio ser; y la existencia actual aparece sólo cuando una esencia está adornada, por así decir, de la serie completa de sus determinaciones.

Parece claro que, en una doctrina semejante, la esencia rige supremamente. El Dios cristiano de Duns Escoto supera triunfalmente

15. Duns Scotus, *Opus Oxoniense*, lib. IV, disp. 13, q. I, n. 38.
16. *Ibid.*, lib. IV, disp. 43, q. I, n. 7.

la necesidad de los posibles avicenianos. Puesto que su libre elección es la causa por la que algunas de las Ideas divinas se convierten en «creables», gracias a lo cual se convierten en otros tantos posibles, la voluntad divina es la causa de su posibilidad misma. ¿Cómo habría de estar, pues, todavía obligada la divina voluntad por su necesidad? Como ya se ha dicho, en la doctrina de Duns Escoto aún la posibilidad es contingente, de tal modo que la libertad de Dios está perfectamente asegurada. Lo admirable, sin embargo, es que, sometiendo de tal modo el ser a la libre voluntad de Dios, Duns Escoto no ha alterado radicalmente la noción aviceniana de ser. Su caballo es todavía el mismo que el de Avicena; sólo ha sido domado.

Dos ejemplos, de entre sus aplicaciones concretas, ayudarán tal vez a entender mejor el significado de la doctrina de Duns Escoto.

En su *Summa Theologica*, habiéndose planteado la pregunta de si sólo Dios puede crear, Tomás de Aquino había respondido afirmativamente, basándose en que para que Dios cause de tal modo un efecto finito se requería un poder infinito, ya que lo que entonces había de ser causado era el mismo *esse*, esto es, la existencia actual del ser en cuestión. Ahora bien, sólo Dios, que es acto puro de existir, puede causar un acto de existencia. Puesto que el primero y el más universal de todos los efectos es la existencia (*esse*) misma, ello sólo puede ser efectuado por la primera y más universal de todas las causas, que es Dios[17].

Sobre este preciso punto, y obviamente con la posición de Tomás de Aquino en la mente, Escoto arguye a lo largo de líneas enteramente diferentes. Por supuesto, también él conviene en que sólo Dios puede crear, pero no por la razón de que sólo Dios pueda dar el *esse*. A decir verdad, Escoto no podía aceptar tal principio sin abandonar su propia noción de ser. ¿Qué es, según él, ser un ser actualmente existente? Como se ha dicho, es ser una esencia actualmente completa. Ahora bien, siempre que una causa eficiente produce un compuesto de materia y forma, enteramente completo con todas sus determinaciones individuales, puesto que lo que produce es una esencia real, produce también una existencia real[18]. Cuando

17. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 45, a. 5, respondeo, y ad 3^m.
18. DUNS SCOTUS, *Opus Oxoniense*, lib. IV, disp. I, q. I, n. 7.

dos animales engendran un tercer animal, todo lo que compone la esencia de un animal actual está actualmente dado, y así lo que engendran es un animal actualmente existente. De donde se sigue que toda causalidad eficiente es productiva del *esse*, y no se puede decir que sólo Dios pueda producirlo.

Pero, ¿qué sucede con el argumento tomista de que incluso la producción de un *esse* finito requiere un infinito poder, porque, entre la existencia y la nada, hay un abismo infinito que sólo un poder infinito puede salvar? Aquí ciertamente no podemos dejar de darnos cuenta de qué es lo que está en juego. Si la existencia actual es lo que pone al ser fuera de la nada, entonces el poder que lo crea no puede esperar cooperación alguna de su efecto, y tal poder debe necesariamente ser infinito. No así para Duns Escoto. Para él, como para Tomás de Aquino, la distancia ontológica entre Dios y sus creaturas es infinita; pero la razón escotista para ello es que la *esencia* de Dios es infinita, mientras que las esencias de las cosas son finitas. Hay, pues, una distancia infinita entre cualquier ser finito y el ser de Dios, pero esto no significa en modo alguno que la distancia entre un ser finito y la nada sea también infinita. Exactamente al contrario. Puesto que el ser en cuestión es finito, su separación de la nada no puede ser mayor de la que él mismo es. De hecho, la distancia que estamos tratando de calcular viene exactamente medida por la esencia de la cosa. En otras palabras, la distancia que hay entre cualquier ser finito y la nada no es infinita; por el contrario, es estrictamente proporcional a la cantidad de ser que su esencia representa y, consecuentemente, debe por fuerza ser tan finito como lo sea la esencia misma. En una críptica, pero excelente fórmula del propio Escoto, «*non plus deficit nihil ab ente quam ens illud ponat*», que se puede, si no traducir, al menos descifrar como sigue: la distancia de la nada al ser no es mayor de lo que el ser mismo la hace.

Tenemos aquí dos metafísicas del ser inconfundiblemente diferentes. En la doctrina tomista, el hecho de que Dios produzca seres finitos no prueba su omnipotencia. Si crear no fuera nada más, entonces Tomás estaría plenamente de acuerdo con Escoto. Sólo que, añade Santo Tomás, «aunque crear un efecto finito no demuestre un poder infinito, crearlo de la nada demuestra un poder infinito». Y ciertamente debe ser así, si lo que está en juego es la existencia,

porque, entre ser y no ser, la distancia es infinita. Si, por el contrario, para un ser cualquiera, ser es ser su propia esencia, entonces la distancia de Dios a la nada es verdaderamente infinita, pero la distancia que hay de un ser finito cualquiera a su propia nada tiene que ser por fuerza tan finita como su propio ser. Claramente, nos encontramos en un mundo metafísico en el que la esencia es idéntica al ser.

Si nos fijamos más de cerca en esa noción de ser, puede verse que, según Escoto, la existencia no es sino una modalidad intrínseca de la esencia o, como algunos de sus discípulos se preciarán de decir, un «grado» (*gradus*) de la esencia. Y así es ciertamente, si la existencia sólo es la esencia en su último grado de determinación. Pero, si esto es así, todavía estamos en el mundo de Avicena, en el que un existente era un posible en su estado de última actualización. Mirado desde el punto de vista de Dios, no hay necesidad alguna de que tal ser sea, pero, si un ser es actualmente, su existencia actual no es sino un modo intrínseco de su esencia. Como el escotista Antonio de Brindisi ha hecho, se puede decir, con Avicena, que la existencia es un accidente de la esencia, puesto que es un modo intrínseco de esa esencia, y, por lo tanto, no está incluida en su quididad. «Accidente», sin embargo, debe tomarse aquí en su sentido propio de algo que está en otra cosa como en su sujeto; lo que significa en el presente caso es que la existencia es «extraña» (*extraneum*) a la esencia, porque es extraña a su quididad[19].

Consideremos ahora, como un segundo ejemplo, el problema de la existencia de Dios. Antes de entrar en él, debemos recordar cuidadosamente que, si el escotismo está en lo cierto, la esencia tiene prioridad sobre la existencia. Aquí, de nuevo, Antonio de Brindisi puede ayudar a clarificar los datos del problema. Primero, la esencia es una naturaleza en sí misma, mientras que la existencia es un modo que acontece a la naturaleza creada. En segundo lugar, la existencia es una naturaleza creada, y, consecuentemente, tanto si la existencia le adviene a una naturaleza como si no, esa naturaleza

19. Fr. Antonio de Brindisi, *Scotus dilucidatus in II Sent.* (Nápoles, 1607), p. 54: «*Accidens accipitur dupliciter, uno modo proprie, alio modo pro* extraneo; *quando Avicenna inquit quod existentia accidit essentiae,* ly *accidit accipitur pro* extraneo, *non alio modo, id est non est de quidditate essentiae*».

no se altera de manera alguna. La rosa, por ejemplo, tiene la misma definición, tanto si existe como si no. Así, pues, al ser un modo intrínseco, la existencia no altera la naturaleza de la cosa.

* En tercer lugar, entre el ser real de la esencia y el ser real de la existencia sólo hay una prioridad de naturaleza, donde el primer lugar lo ocupa la esencia. Porque, ciertamente, aunque sea verdad que la naturaleza no puede tener existencia actual fuera de los individuos, el ser de una naturaleza común sigue siendo anterior en sí mismo a los individuos realmente existentes, puesto que todo sujeto tiene precedencia sobre sus modos, y la naturaleza común es aquí un sújeto cuya existencia es un modo.

Por último, pero no por ello menos importante, entre el ser real de la esencia y el ser real de la existencia, hay un orden de perfección, y esto se prueba por el hecho de que el ser de la esencia es más perfecto que el ser de la existencia, ya que el ser de la existencia es algo accidental que le sobreviene a la naturaleza: «*Inter esse essentiae reale et existentiae est ordo perfectionis, et probatur, quia esse essentiae est perfectius esse existentiae, quia esse existentiae est quoddam accidentale adveniens naturae*»[20]. Esto es un poco como desvelar un secreto, y no se puede considerar responsable a Duns Escoto de lo que él mismo no ha escrito. No obstante, lo que Antonio de Brindisi dice aquí tan claramente parece puro escotismo, y puede ayudar a entender el planteamiento del problema de la existencia de Dios tanto en el mismo Duns Escoto como en su escuela.

Hay un famoso pasaje en el *Opus Oxoniense* donde Escoto dice que la existencia es de *quidditate essentiae divinae*, esto es, pertenece a, o se da en la esencia divina. Por eso, él mismo dice más adelante que, para aquel que pudiera concebir la esencia divina tal como es, la proposición «Dios es» resultaría auto-evidente. La proposición sería entonces evidente, no *secundo modo*, como si el predicado pudiera deducirse de su sujeto, sino *primo modo*, porque el predicado se ve como incluido en el sujeto. Como Escoto mismo

20. *Ibíd.*, p. 274. Según el mismo autor, la existencia es distinta de la esencia, *formaliter privative*, esto es, en cuanto que puedo juzgar, aunque sería por la carencia misma de una forma que le pertenece como la existencia podría distinguirse de la esencia. Y el título del libro es, *Scotus dilucidatus*...

dice, conocer la esencia de Dios es conocerlo como *este* Dios, esto es, como *esta* esencia divina, a la que conviene eminentemente el existir: «*quia esse nulli perfectius convenit quam huic essentiae*»[21]. Esto es lo que Escoto repite en algún otro lugar con diferentes palabras: «En la divinidad la existencia se halla en el concepto de la esencia: *In divinis existentia est de conceptu essentiae*». Por lo que a Dios mismo respecta, la posición de Escoto aparece así como diametralmente opuesta a la de Avicena, pero ello es así porque, incluso en Dios, hace de la existencia una modalidad de la esencia. El Dios de Avicena no tiene esencia, porque, si la tuviera, sería posible, no necesario. El Dios de Duns Escoto es esencia, *esta esencia que Dios es*, y, porque su esencia es tal como es, existe necesariamente. Por *esta* esencia, debemos entender la esencia divina misma, considerada con todas las determinaciones que le hacen ser *esta*, o sea, la esencia misma de Dios.

Desafortunadamente, nosotros, los seres humanos, no tenemos un concepto tan claro de Dios, y por eso, para conocer su existencia, tenemos que demostrarla. No obstante, incluso para nosotros, no hay otro punto de partida que la esencia de Dios. En otras palabras, tenemos que buscar la existencia entre los modos intrínsecos de la esencia divina y probar que pertenece necesariamente a su quididad. El sutil y maravillosamente elaborado proceso técnico por el cual Escoto consigue este resultado no interesa aquí. Sólo está en juego el método de la demostración, y he aquí cómo funciona. La existencia pertenece a la esencia divina, porque es *esta* esencia *designada*. ¿Qué le hace ser *esta* y consecuentemente única? El hecho es que, cualquier orden del ser que investiguemos, hallaremos que depende de un Primero, que, siendo Primero en todos los órdenes, tiene que ser el mismo Primero. Entonces viene el segundo paso. Aquel que rige supremamente en todos los órdenes del ser trasciende todos los límites, lo que significa que Él es infinito. Lo que hace que la esencia de Dios sea *esta* esencia, pues, es su primacía en el ser y su infinitud en el ser. Puesto que, considerando las propiedades necesarias del ser en general, la argumentación puede construir la noción de tal ser, su esencia es al menos posible. Ahora

21. DUNS ESCOTO, *Opus Oxoniense*, lib. I, disp. 2, q. 1 y 2, sect. I, n. 4.

bien, en este único caso en el que el posible en cuestión es la esencia de un ser Primero e infinito, su posibilidad es una con su necesidad. Un ser que es a la vez primero e infinito en el orden del ser es, por su propia esencia, la totalidad actual del ser. Luego tal esencia es un ser necesario, y, si es necesario, existe necesariamente. En definitiva, si Dios es posible, Dios existe.

El orden de los modos divinos debe ser pues el siguiente. En primer lugar viene la esencia, que no es un modo, sino la fuente de todos sus modos. Luego, que la esencia es lo primero en el orden de la esencia. Luego, que la primera esencia es infinita. Después, que la esencia primera e infinita es «esta» esencia en cuanto determinada por sus dos modos previos. Y conviene que notemos atentamente que la infinitud viene aquí antes que la «hecceidad». Es, dice Escoto, como si la infinitud hubiera de entenderse como un modo, por así decir, de la entidad en cuestión antes de que pudiéramos entender aquella entidad como «esta» entidad[22]. Tan pronto como nos damos cuenta de las implicaciones de esta afirmación, la unidad de la metafísica escotista del ser aparece a plena luz. Hemos dicho que cada esencia está dotada de una existencia proporcional a su mismo ser, y hemos añadido que toda esencia goza de existencia actual tan pronto como ha recibido todas sus determinaciones. Dios mismo no es una excepción a la regla. Él es esencia, es primero y es infinito; como infinito, es «esta» esencia, cuyo símil no se hallará jamás, porque no hay otro. ¿Qué es pues la existencia de Dios? Es el mismo modo en que Él es, a saber: el modo intrínseco según el cual una esencia primera, infinita y, por lo tanto, individualizada es exactamente como es. No se puede pasar por alto aquí el papel decisivo que tiene la «hecceidad». En el escotismo, como en el tomismo, hay un acto incluso de la forma en la realidad concreta, y, en ambas doctrinas, ese acto de la forma no es él mismo una forma. En la metafísica de Tomás de Aquino es la existencia; en la de Duns Escoto es la «hecceidad» (*hecceitas*), que es *ultima actualitas formae*. La «hecceidad» escotista no es la causa de la existencia, sino el signo inequívoco de que la esencia que consideramos está ya preparada para existir; entonces, de hecho, existe. Ya sea en Dios o en las cosas finitas, la existencia es aquella modalidad del ser que co-

22. *Ibíd.*, lib. I, disp. 8, q. 3, a. 3, n. 28.

rresponde a una esencia completamente individualizada. Tanto si son tales por ellas mismas, como sucede sólo en el caso de Dios, como si lo son por otro, que es el caso de todas las creaturas, las esencias plenamente individualizadas existen por derecho propio.

Creo que un estudio de la escuela escotista no dejaría de confirmar esta conclusión. Francisco de Mayronnes, *Scotistarum princeps*, al hablar de lo que él llama «el modo de realidad o existencia», lo coloca en tercer lugar entre las modalidades de la esencia divina. «*Er scheut sich nicht es zu sagen*!»[23], exclama horrorizado su excelente historiador. Pero, ¿por qué habría de avergonzarse Mayronnes de decirlo? En cualquier caso, no se avergüenza: «Mi primera conclusión», dice en una de sus *Cuestiones Disputadas* «es que la infinitud de Dios precede a su existencia y a su actualidad... la segunda conclusión es que la infinitud de Dios precede a su hecceidad (*hecceitas*)... la tercera conclusión es que la singularidad divina precede a su existencia y a su actualidad»[24]. Tampoco era él el único escotista en decirlo. Posteriormente, en el siglo XVI, Antonio Trombetta encontrará fórmulas todavía más notables en su famoso tratado *Sobre las Formalidades*. Porque, ciertamente, Trombetta parece haber sido uno de aquellos escotistas que eran más escotistas de lo que el mismo Duns Escoto procurara serlo. Como quiera que lo entendiese, Duns Escoto había escrito por lo menos que la existencia pertenece a la quididad de la naturaleza divina, y él era un teólogo demasiado grande como para fallar en este punto. Ello era cierto para Duns Escoto, porque es indudablemente cierto del Dios cristiano. Pero, si uno se compromete con un principio metafísico, tiene que estar preparado para afrontar sus consecuencias. Más temprano o más tarde, se presentarán, y así le sucedió a Trombetta. Si la esencia es sólo lo que es, entonces no puede ser su propia existencia. Siendo cristiano, Trombetta no puede jamás concederle a Avicena que Dios no sea una esencia; por la misma razón, si

23. Bar. Roth, Franz von Mayronis, O.F.M. *Sein Leben seine Werke, seine Lehre von Formal Unterschied in Gott* (Weri in Westfalen, 1936), p. 413. Aquí, sin embargo, se invierte el orden de los modos: esencia, hecceidad, infinidad, existencia. Como en seguida se verá, Francisco de Mayronnes ha dado el orden correcto en otro texto.

24. Fr. de Mayronnes, *Quodlibet.*, III, art. 7.

pone a Dios como esencia, no puede rehusarle la existencia; pero, si la noción aviceniana de una esencia existencialmente neutra todavía sigue siendo válida en su mente, entonces está obligado a negar que la existencia de Dios esté incluida en la quididad de su esencia. De hecho, él lo niega. Hay quienes mantienen, dice Trombetta, que en Dios la existencia pertenece a la quididad de su esencia, «*cum quibus minime convenio*[25]; pero no estoy en absoluto de acuerdo con ellos». Para los que ven a Dios cara a cara, la existencia está incluida en el concepto de su esencia, porque al ser un mero modo de la esencia, la existencia no puede ser concebida aparte de la esencia; sin embargo, aun cuando se conoce a Dios como esencia y existencia, esto es, cuando se captan ambas a la vez en la unidad de un solo concepto, sigue siendo verdad decir que, en Dios mismo, su existencia es modalmente distinta de la quididad de la esencia divina. Tampoco Trombetta siente la más mínima vergüenza en decir esto y, en su opinión, los mismos principios de Duns Escoto hacen imposible evitar esta conclusión. Según Duns Escoto, la infinitud es un modo. Ahora bien, «si la infinitud, que es más interior a la esencia que la existencia, es ella misma un modo intrínseco y no pertenece a la quididad de la esencia, lo mismo habrá de afirmarse, y aún con mayor razón, en el caso de algo todavía más alejado de la esencia, como Escoto mismo admite que es la existencia»[26].

Viniendo de un teólogo tan famoso, esta afirmación es ciertamente notable. No nos compete a nosotros mantener controversias teológicas, pero ésta es del mayor interés para la discusión de nuestro problema. Si hay un Dios cuya misma esencia es ser, es el Dios cristiano. Pero, he aquí a un teólogo cristiano que es lo bastante descuidado como para concederle a Avicena que la esencia como tal es, de suyo, extraña a todas sus posibles determinaciones, incluida la existencia. Además, le permite a la esencia aviceniana invadir todo el campo del ser, incluido Dios, a quien el mismo Avicena había procurado mantener fuera. Habiendo hecho esto, nuestro teólogo comienza a investigar cómo es posible que su Dios pueda, al mismo tiempo, ser esencia y no obstante existir. Su única salida es

25. ANT. TROMBETTA, *Aureae formalitatum lucubrationes* (Paris, Kernet, 1576), p. 37.

26. *Ibíd.*, pp. 37v-38r.

obviamente excluir la existencia de la esencia divina como tal, esto es, negársela a su quididad, y ponerla como uno de sus modos. Si, contra la opinión de Avicena, Dios es una esencia aviceniana, la existencia actual le sobreviene como un cierto tipo de accidente que no es exactamente un accidente. Tal es el estado de cosas que por ahora hemos alcanzado, según el cual *essentia*, que significa *esse*, se ha presentado como enteramente extraña a la existencia actual. Cuando los conceptos, en lugar de hacerse a imagen de la realidad, comienzan a hacer la realidad a su propia imagen, hay algo que no marcha bien en el reino de la metafísica.

Francisco Suárez no era hombre que se mezclase en tales aventuras metafísicas. Una mente sobria, ordenada y extraordinariamente clara, él había estado enseñando teología durante años, cuando, mientras se ocupaba en escribir lo sustancial de sus clases, se le ocurrió que, como teólogo, había estado usando constantemente principios filosóficos sin tomarse el trabajo de explicarlos, por lo menos a su entera satisfacción. Interrumpió, pues, su obra teológica por algún tiempo y escribió el voluminoso interludio filosófico que lleva el título de *Debates Metafísicos* (*Metaphysicae Disputationes*).

Estas *Metaphysicae Disputationes* ocupan un lugar muy peculiar en la historia de la filosofía. En cuanto *disputationes*, se hallan todavía en la Edad Media. Suárez ha seguido la costumbre medieval de no entablar nunca una disputa filosófica sin antes exponer, comparar y criticar las más famosas opiniones expresadas por sus predecesores sobre la dificultad en cuestión. Por otra parte, las *Disputationes* de Suárez parecen ya una obra filosófica moderna, no sólo en que son puramente filosóficas en su contenido, sino también porque rompen con el orden, o desorden, de la *Metafísica* aristotélica. Como Suárez mismo dice, no muy lejos del comienzo de su libro, el objeto de las *Disputationes* no es el texto de la *Metafísica* de Aristóteles, sino las cosas mismas (*res ipsas*) de las que se ocupa el conocimiento metafísico[27].

Entre esas cosas la primera es, por supuesto, el ser. ¿Cuál es el significado de esta palabra? Debemos distinguir primeramente en-

27. Fr. Suárez, *Metaphysicae disputationes*, disp. II, *Proœmium* (Coloniae, 1614), vol. I, p. 31.

tre ser (*ens*) como participo presente y ser como nombre. *Ens* (ser o ente) deriva de *sum* (yo soy). *Sum*, como *existente*, deriva de *yo existo*. En cuanto a *sum*, éste es un verbo que significa siempre la existencia actual y del que se puede decir que incluye siempre su propio participio presente. *Sum* (yo soy) significa siempre *sum ens* (yo soy ser, o ente), así como *quidam est* (alguien es) significa actualmente *quidam est ens* (alguien es ente). Por ello, en su primera acepción, la palabra *ens* (ente) parece haber significado cualquier cosa que estuviera dotada de existencia actual, esto es, de esa misma existencia que el verbo *sum* (yo soy) significa. Sólo que, debido a una extensión espontánea de este significado primario, *ens* ha venido más tarde a designar, además de los objetos que actualmente poseen existencia, aquellos que son meramente capaces de ella[28]. Cuando se entiende en este segundo sentido, ser (*ens*) se convierte en un nombre que significa lo que Suárez llama una «esencia real» (*essentia realis*). Con esta fórmula, que todavía desempeña un papel muy importante en grandes sectores de la escolástica moderna, Suárez pretende designar las esencias que no son productos arbitrarios del pensamiento, esto es, esencias tales que no son auto-contradictorias ni quiméricas, ni fingidas por algún juego de nuestra imaginación, sino que son verdaderas en sí mismas y susceptibles por lo tanto de realización actual[29]. En una doctrina en la que la realidad de las esencias se define por su capacidad de existencia, no es preciso temer ya el divorcio aviceniano entre esencia y existencia. Si las esencias son «reales» en cuanto *aptae ad realiter existendum*, la verdadera naturaleza de la posibilidad es la posibilidad de existir. La *essentia* recupera, por lo tanto, con Suárez su intrínseca relación al *esse*. Por lo menos, así parece; pero todavía tenemos que descubrir hasta qué punto es realmente así.

No hay razón para que nos preocupemos por este doble significado de la palabra «ser». El hecho de que signifique a la vez el ser actual y el ser posible no hace de ella un término equívoco. Porque,

28. *Ibíd.*, II, 4, 3, p. 42 A.

29. *Ibíd.*, II, 4, 4, p. 42 F.: «*Si ens sumatur prout est significatum huius vocis in vi nominis sumptae, eius ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum*». Cfr. II, 4, 8, p. 43B.

ciertamente, la palabra «ser» no significa dos conceptos distintos, el del ser existente y el del ser posible. No significa siquiera un concepto común de ser en el que aquellos otros dos estuvieran incluidos y, por así decir, mezclados. Lo que estamos ahora manejando es un solo concepto, pero tomado en dos grados diferentes de precisión. Y, ciertamente, «usado como nombre, *ens* significa lo que tiene una esencia real (*essentia realis*), prescindiendo de la existencia actual, es decir, no excluyéndola ni negándola, sino simplemente dejándola aparte por modo de abstracción (*praecisive tantum abstrahendo*); por el contrario, tomado como participio (o sea, como verbo), *ens* significa el mismo ser real, esto es, un ser tal que tiene tanto esencia real como existencia actual, y, en este sentido, significa el ser como más contraído»[30].

Lo que Suárez quiere decir con esta última expresión es que el ser actualmente existente representa un área restringida del ser en general, el cual, como se ha dicho, incluye el ser posible y el actual. Esta es una afirmación que implica necesariamente que el ser posible y el actual son el mismo ser y, además, que el ser actual es un caso particular del ser en total. Exactamente: el ser actual es el ser en general, tomado en uno de los casos en que existe actualmente.

Tales son los datos suarecianos del problema, y, puesto que la actualidad se plantea como un caso-particular de la posibilidad, la solución suareciana es fácilmente previsible. Podemos al menos prever que la naturaleza de la «esencia real» está llamada a desempeñar un papel decisivo en la determinación de esa solución. ¿Qué es la esencia? Ciertamente no viene en primer lugar en el orden de origen. Exceptuando sólo a Dios, no es en la esencia de las cosas donde podemos esperar descubrir el origen de su ser. Por otra parte, en el orden de la dignidad y de la primacía, la esencia es ciertamente lo primero entre los objetos de la mente. Porque la esencia de una cosa es lo que le pertenece a esa cosa en primerísimo lugar, y, consecuentemente, es lo que le hace ser, no sólo un ser, sino ese mismo ser que es[31]. En cuanto que proporciona una respuesta a la pregunta «*quid sit res*? (¿*Qué* es la cosa?)», la esencia asume el nombre de

30. *Ibíd.*, II, 4, 8, p. 43 B.
31. *Ibíd.*, II, 4, 14, p. 44 EG.

«quididad» (*quid* significando «qué»). En cuanto que es lo que la existencia actual confiere al ser actual, asume el nombre de «esencia» (de *esse*: ser). Así, el ser real es una esencia actualizada por su causa y sacada de la posibilidad a la actualidad. Finalmente, en cuanto la esencia se considera desde el punto de vista de sus efectos, sigue siendo lo que ya era para Aristóteles, a saber: una «naturaleza», esto es, el principio más íntimo de todas sus operaciones[32]. Nuestro problema, pues, viene a ser el de definir la relación de una esencia tal con su existencia, especialmente en el caso de los seres finitos actualmente existentes.

En el prólogo a sus *Disputaciones Metafísicas*, Suárez se presenta modestamente a sí mismo como un teólogo que, para facilitar su propia tarea, ha creído recomendable declarar, de una vez por todas, los principios teológicos de los que hace uso en su enseñanza teológica. De hecho, Suárez goza de un conocimiento tal de la filosofía medieval como para avergonzar a cualquier historiador moderno del pensamiento medieval. En todas y cada una de las cuestiones parece conocerlo todo y a todo el mundo, y leer su libro es como asistir al Juicio Final de cuatro siglos de especulación cristiana por un juez desapasionado, deseoso siempre de dar a cada cual una oportunidad, supremamente apto para hacer el balance de un caso y, desafortunadamente, tan ansioso de no ofender a la equidad que, para él, un veredicto moderado es el más digno de ser considerado como veredicto verdadero. Más que juzgar, Suárez arbitra, con la consecuencia de que nunca anda muy lejos de la verdad y frecuentemente da en el clavo, pero, por pura moderación mental, a veces se contenta con un «casi fallo».

Por lo que respecta a nuestro problema, Suárez observa que ha recibido tres soluciones diferentes. O bien hay una distinción real entre esencia y existencia, o hay una distinción modal, o hay una mera distinción de razón. Algunos de sus discípulos modernos no dudan en mantener que el mismo Tomás de Aquino no ha enseñado nunca la distinción real de esencia y existencia, pero, en esto por lo menos, no son buenos suarecianos, porque Suárez afirma que la distinción real «se suele considerar que ha sido la opinión de Santo

32. *Ibíd.*, II, 4, 5, p. 42 H.

Tomás, y casi todos los antiguos tomistas la han suscrito»[33]. Esta última parte de su afirmación es casi tautológica, puesto que es raro que se pueda rechazar la efectiva distinción de esencia y existencia y seguir no obstante siendo tomista. Yo digo distinción «efectiva», pero Suárez dice «real», y es eso lo que quiere decir. Cuando define la distinción tomista de esencia y existencia, no usa las palabras de Tomás de Aquino, sino las de Gil de Roma, cuya personal terminología había colaborado mucho a oscurecer el genuino significado de la doctrina. Según sus sostenedores, dice Suárez, la distinción real de esencia y existencia significa que «la existencia es una cierta *cosa* absoluta y realmente distinta de la entidad de la esencia creada»[34]. Sin pretender sacar demasiadas consecuencias, uno puede preguntarse si este detalle no habrá tenido que ver con la decisión última del propio Suárez.

En definitiva, toda su dicusión sobre la distinción tomista de esencia y existencia gira en torno a esta dificultad: no se puede decir que la esencia creada, una vez que está puesta en acto fuera de sus causas, que es todavía distinta de su existencia, «como si la esencia y la existencia fueran dos entidades distintas, dos cosas distintas: *ita ut sint duae res seu duae entitates distinctae*»[35]. Y, ciertamente, si ésta es la formulación correcta del problema, todo lo que Suárez puede hacer es responder que no, porque, como Aristóteles y Averroes coinciden en decir, no hay diferencia alguna entre «ser hombre» y «hombre». Por supuesto, en una cuestión puramente filosófica tal como ésta, Aristóteles y Averroes tenían que pesar más en la mente de Suárez, que Avicena y Tomás de Aquino, pero él tenía una razón personal para hacer tal elección. Y aquella razón era tal, que requiere una cuidadosa consideración por la luz que arroja sobre la verdadera naturaleza de nuestro problema.

A primera vista, las inacabables controversias entre sostenedores y opositores de la distinción entre esencia y existencia tienen la apariencia de un juego puramente dialéctico, con cada una de las

33. *Ibíd.*, XXXI, I, 3, p. 115 G. Suárez menciona aquí a Avicena, Gil de Roma (*latissime de ente et essentia*), Cayetano, etc.

34. *Ibíd.*, XXXI, I, 3, C. 115 G. Cfr. «*nam si essentia et existentia sunt res diversae...*», XXXI, 3, 7, p. 120 C.

35. *Ibíd.*, XXXI, 6, p. I, p. 124 B.

partes tratando de probar a la otra que está cometiendo algún error lógico y de mostrarle dónde lo hace. Todavía hoy, los adversarios que combaten en este problema siguen tratando de cazarse mutuamente en el acto mismo de cometer alguna torpeza lógica. Esto es olvidar que, por lo que concierne a la lógica, se puede estar impecablemente equivocado así como impecablemente en lo cierto. Ningún filósofo puede esperar que su colega filósofo saque del ser, por medio sólo de la lógica, más de lo que su filosofía pone en él.

Ahora bien, he enseñado a menudo que el inacabable debate entre tomistas y suarecianos, cuando consiste en algo más que en un mero malabarismo de textos, está oscurecido en parte por esa ilusión. Mucho más que los argumentos dialécticos, lo que aquí importa es la noción de ser. ¿A qué llama Suárez ser? Si es realmente al ser actual, entonces ese ser es el que pertenece a una esencia cuando, habiendo sido un mero posible, se ha convertido en actual debido a la eficacia de sus causas. Goza, pues, del ser de la esencia actual (*esse actualis essentiae*). Una vez dicho esto, Suárez se pregunta si, para ser actualmente, un ser tal como el de la esencia actual, requiere todavía el suplemento que los tomistas llaman existencia. Y, por supuesto, su respuesta es *no*. Pongamos una esencia cualquiera, por ejemplo «hombre». Puesto que no es contradictoria ni fingida por la imaginación, es una «esencia real». Dicho de otro modo, es una esencia real porque es, si no actual, por lo menos posible. Si sólo es posible, carece todavía de actualidad, y en consecuencia no existe; pero, si es un posible actual, esto es, si esa esencia tiene el ser de una «esencia actual», ¿qué puede faltarle aún para existir? Nada. La esencia no puede ser sino actual o posible, y la única diferencia entre estas dos condiciones es que lo que es actual es, mientras que lo que es sólo posible no es. Decir que una esencia es un verdadero ser actual (*verum actuale ens*) es por lo tanto decir que tal esencia es actualmente, o existe.

Parece claro lo que está sucediendo en la mente de Suárez. Comienza por identificar ser con esencia. Consecuentemente, concibe todos los seres actuales simplemente como diversas esencias plenamente actualizadas. Y se pregunta después qué podría añadir la existencia actual a un ser ya existente. La pregunta es tanto más absurda cuanto, por la definición de sus términos, la existencia misma se concibe aquí como una cosa, de manera que, para existir, una

cosa ya existente habría de incluir otra cosa, además de lo que es. Todo esto no tiene sentido, y no es de admirar que Suárez se separara de Tomás de Aquino en éste, el más fundamental de los problemas filosóficos.

Pero veamos más de cerca su propia posición. Como todos los filósofos, y supongo yo que como casi todos los hombres que entiendan el significado de esos términos, Suárez se da cuenta de que lo que le hace a una esencia actual ser diferente de una meramente posible es la existencia. Como todos los filósofos *cristianos*, Suárez admite además, y lo enseña expresamente, que ninguna esencia finita existe de suyo, sino que debe su existencia al acto divino de la creación. La existencia es, pues, para él, como gustosamente admite que lo es para todos los hombres, el signo supremo de la realidad. Declara, por lo tanto, que la existencia es un constitutivo formal e intrínseco de la realidad propiamente dicha. «La existencia», dice Suárez, «es aquello por lo que, formal e intrínsecamente, una cosa es actualmente existente»; tras lo cual añade que, «aunque la existencia no sea una causa formal estricta y propiamente dicha, es no obstante un constitutivo intrínseco y formal de lo que constituye»[36]. Obviamente, Suárez no es ciego para la existencia. Sabe que las cosas reales existen; lo que él no sabe es dónde puede encajar la existencia en una interpretación filosófica de la realidad como la suya.

El mismo ejemplo que ofrece Suárez en apoyo de su afirmación basta para despertar sospechas. La existencia, dice, es un constitutivo formal de la esencia actual, como la personalidad es un constitutivo formal e intrínseco de la persona. Si realmente es esto lo que quiere decir, no es de extrañar que se niegue a considerar la existencia como una causa verdaderamente formal; porque, ciertamente, la personalidad no es una causa de la persona en ningún sentido de la palabra. No hay una persona donde hay personalidad; hay personalidad donde hay una persona. Así, también, la existencia no es la causa formal por la que un existente existe actualmente, sino, más bien, la existencia es la propiedad de los existentes actualmente dados. En esta coyuntura, lo que a Suárez le confunde es que la existencia parezca añadir tanto a la esencia y no obstante ella misma no

36. *Ibíd.*, XXXI, 5, I, p. 122.

sea nada. Hay una esencia posible, luego Dios la crea; ¿qué ha creado Dios? Obviamente, Dios ha creado esa esencia. Y, como ya sabemos, para esa esencia el ser actualizada por Dios y el existir son una y la misma cosa. Lo que Suárez no consigue ver, a menos, quizá, que su adversario sea él mismo sufriendo una doble visión, es que, cuando Dios crea una esencia, no le da su actualidad de esencia, de la cual goza cualquier esencia posible por propio derecho; lo que Dios le da es otra actualidad, que es la de la existencia. Tomada en sí misma, la esencia de hombre es plenamente actual *qua* esencia. Para un teólogo como Suárez, la «esencia real» del más insignificante ser posible necesariamente tiene que ser eternamente y estar eternamente completamente determinada en la mente de Dios, de manera que no puede carecer de ninguna actualidad *qua* esencia. Lo que todavía le falta es la existencia. La creación no actualiza entonces la esencialidad de la esencia, sino que actualiza esa esencia en un orden distinto del de la esencia, concediéndole existencia. Ahora bien, esto es precisamente lo que el esencialismo filosófico de Suárez le impide ver. «*Ens actu*», dice Suárez, «*idem est quod existens*: Un ser en acto es un ser que existe»[37]. Cierto, pero todo el problema consiste en saber si un ser en acto no es más que su esencia, lo cual es una cuestión enteramente diferente. En una mente, una esencia está en acto por la existencia de esa mente; en una cosa, una esencia está en acto por la existencia de esa cosa. En ningún caso es cierto decir que una esencia está en acto por su actualización *qua* esencia. Sin embargo, esto es lo que Suárez afirma enérgicamente y ésta es la razón por la que finalmente decide que entre una esencia actualizada y su existencia no hay distinción real, sino una mera distinción de razón[38].

Es digno de notar que Suárez está yendo aquí más allá incluso que Duns Escoto en su reducción del ser a la esencialidad. Hemos visto lo pequeña que era la distinción entre la esencia y su modalidad existencial en la doctrina de Duns Escoto. No obstante, Suárez considera que los escotistas son otros tantos sostenedores de un cierto tipo de distinción real, porque, como Avicena, hacen de la existencia un apéndice de la esencia. Para él, esto es aún demasia-

37. SUÁREZ, *Met. Disp.*, XXXI, I, 13, p. 117.
38. *Ibid.*

do. Según Suárez, es lo mismo para una esencia ser *in actu exercito*, esto es, ejercer actualmente su acto de esencia y existir. Por supuesto, nosotros podemos *pensar* la esencia como no ejerciendo todavía su acto; entonces es una pura abstracción de la mente; y es cierto que podemos distinguir así abstractamente una esencia existente de su existencia, pero esta distinción mental no afecta a la cosa misma. Entre la existencia actual y una esencia actual, existente, no hay realmente distinción alguna.

Me gustaría saber un modo de esclarecer lo que Suárez dice, sin decir lo que yo pienso que él no ve, pero estamos alcanzando en este momento posiciones absolutamente primeras y, por así decir, opciones filosóficas primeras. Contrastarlas es el mejor modo de llegar a darse cuenta de su verdadero significado. Además, esto es lo que Suárez mismo hace cuando reta a los defensores de la distinción de esencia y existencia a definir su significado.

En primer lugar, dice Suárez, ¿qué puede significar la proposición «un esencia es», sino que esa esencia existe? Si un hombre dice que una cosa es, piensa por la misma razón que esa cosa existe. Ahora bien, ¿a qué puede aplicarse la palabra «existe» en tal caso, sino a la cosa misma? No se aplica a la existencia, porque cuando digo: esta cosa existe, no estoy diciendo que su existencia misma existe. Luego debe aplicarse necesariamente a la esencia; ahora bien, si así sucede, necesariamente significa que la esencia de la cosa no es ya un mero posible, sino que se ha convertido en un ser actual. En resumen, ahora «hay una rosa», y, si ahora su esencia es, ¿qué puede todavía faltarle para existir? Tal es el primer argumento de Suárez, y es, como él mismo dice, un argumento *a priori*. Lo que prueba para nosotros es por lo menos esto: que en su propia noción del ser, Suárez no deja espacio para la existencia como tal. Toda la cuestión reside en saber si la actualidad de la «esencia real» no requiere un acto existencial para convertirse en una actualidad existencial; pero éste es un punto que Suárez no puede ver, porque la esencia es para él idéntica con el ser.

Su segundo argumento, que introduce *tam simpliciter quam ad hominem*, intenta probar que las razones por las que sus adversarios establecen la distinción de esencia y existencia son fútiles, puesto que el ser de la esencia real, tal como él lo entiende, presenta ya todas las propiedades que ellos adscriben a la existencia. Ahora bien,

las razones que él refuta son realmente extrañas al problema en cuestión. Por ejemplo, Suárez muestra que la distinción de esencia y existencia no se requiere necesariamente para salvar la distinción entre el Creador y sus creaturas. Si los seres creados no son nada más que esencias actualizadas *qua* esencias, ellos seguirán siendo creaturas. Pero esto es irrelevante para la cuestión. El verdadero problema es saber cuál es la estructura matafísica del ser concreto; cuando sepamos cuál es, cualquiera que ella sea, entonces sabremos qué clase de ser ha creado Dios realmente. Lo notable, sin embargo, en esta objeción de Suárez es su observación de que él mismo no adscribe un ser eterno a las esencias posibles, puesto que, como meros posibles, no son nada real. No puedo remediar mi asombro de que él mismo no haya visto lo que de esta obvia verdad se seguía para su doctrina: Si, de suyo, una esencia es un mero posible, y si un mero posible no es nada, ¿cuál será el resultado de su actualización? Nada. Esta nada existencial de la esencia posible es precisamente lo que nos impele a buscar fuera del orden de la esencia una causa intrínseca de su realidad actual.

Mis oponentes, sigue diciendo Suárez, afirman que la existencia pertenece a las esencias finitas sólo de un modo contingente, y que, consecuentemente, la esencia es realmente distinta de la existencia. Ahora bien, la esencia actualizada sería igualmente contingente, puesto que la causa de su actualización seguiría siendo Dios. Luego la contingencia de los seres creados se puede salvar sin recurrir a la distinción de esencia y existencia. Y nuevamente Suárez tiene razón. Nadie pretende que, si el ser es lo que él dice, la contingencia del ser finito no estaría a salvo. Pero, una vez más, no es ése en absoluto el problema. Lo que Suárez está tratando de recalcar es esto: si rechazáis mi doctrina del ser porque no puede responder a estas dos últimas dificultades, os equivocáis, porque mi esencia actualizada responde a ellas tan bien como vuestro ser de existencia[39]. Y Suárez sigue teniendo razón: sus esencias posibles no son seres eternos, y sus esencias actualizadas son seres verdaderamente creados. Pero el problema que se plantea es saber, de estas dos nociones de ser creado, cuál es verdadera y cuál no. Igualmente aceptables para los teólogos cristianos, pueden no obstante ser ambas filosófi-

39. *Ibid.*, XXXI, 4, 4, p. 121 CF.

camente erróneas, pero no pueden ser ambas filosóficamente verdaderas.

No tendría objeto prolongar una discusión que está obviamente estancada. Hoy día parece una de esas conversaciones en que un hombre dice a otro: «¿No ves esto?» «No». «Bueno, míralo mejor. ¿Lo ves ahora?» «No». Entonces ¿qué? Sólo queda que el hombre que piensa que ve explique el hecho de que el otro no vea. Y esto es exactamente lo que estamos intentando hacer. No estamos refutando a Suárez, sino dando una explicación inteligible de su planteamiento del problema. Su completa honestidad intelectual está fuera de la más mínima sombra de sospecha; él está absolutamente seguro de estar en lo cierto, y ve claramente en qué estan equivocados sus adversarios, lo cual le asegura más de estar en lo cierto. Su error fundamental, dice Suárez, es que incurren en una petición de principio[40]. Cuando les pregunta: «¿Cómo podéis saber qué es la existencia?», ellos responden planteando la distinción de esencia y existencia como condición de tal conocimiento. Pero, ¿cómo distinguir la esencia de la existencia, si todavía no sabemos qué es la existencia?

Este último argumento es probablemente el más iluminador de todos, por lo que respecta a la personal posición de Suárez. Lo que le gustaría es saber *quid existentia sit*: qué es la existencia, como si la existencia fuera un *qué*. Habiendo identificado el ser con su esencia, no podía hallar jamás en él un *es* que, si es, no fuera una esencia ni una cosa. Ésta es la razón por la que Suárez no conoce la existencia cuando la ve. De aquí su extraña noción metafísica del ser. Si tomamos una esencia, dice Suárez, «abstractamente concebida y precisamente en sí misma, esto es, como siendo en potencia, se distingue de la existencia actual como el no-ser se distingue del ser»[41]. En su doctrina, la actualización del no-ser como tal es el origen mismo y la explicación filosófica del ser.

La influencia de Suárez en el desarrollo de la metafísica moderna ha sido mucho más profunda y extensa de lo que comúnmente se piensa. Naturalmente ha alcanzado en primer lugar a los

40. *Ibíd.*, XXXI, 4, 5, p. 121 A.
41. *Ibíd.*, XXXI, I, 13, p. 117.

filósofos escolásticos del siglo XVII, que tan escasos lectores encuentran hoy día, aunque han ejercido una influencia notable en el desarrollo del pensamiento metafísico. A través de ellos, Suárez se ha hecho responsable de la expansión de una metafísica de las esencias que profesa la desatención de las existencias como irrelevantes para su propio objeto. Esto es lo más notable, pues, después de todo, el mismo Suárez jamás ha descartado las existencias como irrelevantes para la especulación metafísica; pero había identificado las existencias con las esencias actuales, de modo que es excusable que sus discípulos decidieran excluir de la metafísica la existencia.

Esto es lo que todavía estaban haciendo ayer y lo que siguen haciendo hoy. El «ser real» es para ellos el objeto propio de la metafísica, pero, si se le pregunta a uno de ellos, a Kleutgen, por ejemplo, qué significa para él *ens reale*, nos dirá, con explícita referencia a la autoridad de Suárez, que significa exactamente la misma cosa que *ens*, pero no *ens* como participio presente del verbo *esse,* sino como el nombre que deriva de él. *Ens* significa, pues, algo que tiene una esencia y es, por lo tanto, un ser. En cuanto a la esencia misma, ella es una «esencia real», es decir, «la raíz, o causa más profunda y principio primero de toda la actividad así como de todas las propiedades de las cosas»; en definitiva, es lo que «es más excelente en las cosas y lo que garantiza nuestro conocimiento de las cosas en su fundamento y en su perfección». Y, como temiera que no se le entendiese, Kleutgen sigue diciendo: «Se sigue de las consideraciones precedentes que, entre los escolásticos, lo *real* no se confunde con lo que es *actual* o *existente*, ni se opone a lo posible. Lo real puede ser tanto posible como existente»; y esto, añade Kleutgen, «es lo que Suárez ha afirmado expresamente». Que Dios nos libre de nuestros discípulos, porque, aunque sea más o menos esto lo que Suárez había dicho, él tenía por lo menos el suficiente sentido común como para no decirlo de este modo. Pero nada podría detener a Kleutgen; no sólo lo dice, sino que le añade énfasis: «Cuando concebimos un ser como real, no lo pensamos como meramente posible, excluyendo la existencia, ni lo pensamos aún como existente, sino que dejamos la existencia fuera de nuestra consideración». Tras lo cual concluye triunfalmente: «Así y sólo así, pueden convertirse en objetos de

ciencia aquellas cosas finitas y creadas, para las que la existencia no es esencial»[42].

Hay una fascinante, misteriosa belleza en la perfecta auto-consistencia de los principios metafísicos. A menos que viva bajo algún tipo de fascinación metafísica, ¿cómo puede un hombre escribir tales cosas? Lo posible es aquí tan real como lo actual, lo que significa que la realidad posible es tan actual como la realidad actual. Cuando pensamos un ser como real, no lo pensamos como existente, y ni siquiera lo pensamos como meramente posible, porque, para pensarlo como posible, tendríamos que excluir la existencia, cosa que no hay que mencionar en metafísica. Un metafísico no debería nunca manchar su mente con el impuro pensamiento de la existencia, ¡ni siquiera para excluirlo! Por último, pero no menos importante, la primera y la más necesaria condición para que las cosas lleguen a ser objetos de conocimiento científico es que se purifiquen del más ligero rastro de su existencia. ¡Un caso perfecto de imperialismo conceptual, si alguna vez lo hubo! Y todo esto debido a Avicena, que engendró a Escoto, el cual engendró a Suárez, que engendró a Kleutgen; y la lista todavía sigue abierta.

Pero el principal responsable de esta extraña aventura podría no ser Avicena. La rebelión de la razón humana contra lo que de la realidad permanece impenetrable a sus conceptos abstractos, tiene probablemente más que ver con esto que cualquier filósofo singular que pudiéramos citar. Porque la razón sólo tiene un recurso para dar cuenta de lo que no proviene de ella misma, dice E. Meyerson, y es reducirlo a la nada[43]. Esto es lo que el esencialismo, al menos, ha hecho a una excepcionalmente gran escala, reduciendo a la nada el acto mismo en virtud del cual el ser es actualmente.

42. J. KLEUTGEN, *La Philosophie scolastique*, vol. II, pp. 89-92 citado en P. DESCOQS, *Institutiones metaphysicae generalis, Eléments d'ontologie* (Paris, G. Beauchesne, 1925). Vol. I, pp. 100-101. P. Descoqs está plenamente de acuerdo con Kleutgen y Suárez.

43. E. MEYERSON, *La Déduction relativiste*, p. 258, art. 186.

Capítulo IV

EXISTENCIA *VERSUS* SER

Llegamos ahora a lo que será, aunque continuación de la misma historia, un episodio claramente nuevo en las aventuras metafísicas del ser. Se suele describir la filosofía moderna como una decisiva ruptura con la vieja mentalidad escolástica. Al menos esto es lo que se supone que fue en su comienzo, porque, ahora que la filosofía escolástica ha estado muerta durante casi cinco siglos, los filósofos no se preocupan de recordar siquiera cómo murió.

Sin embargo, hubo algo extraño en torno a su muerte. La filosofía escolástica murió realmente en la medida en que su *filosofía* de la naturaleza había sido tomada, tanto por sí misma como por sus adversarios, por una *ciencia* de la naturaleza. La aparición de la física matemática no entrañaba necesariamente el abandono de la noción de forma sustancial. De hecho, Leibniz mantuvo siempre la posición contraria. No obstante, la reducción de la materia a cantidad era el modo más sencillo de convertir el mundo de los sentidos en tema adecuado para la especulación matemática, y, puesto que lo que la ciencia moderna necesitaba era un universo físico de pura extensión, los filósofos modernos decidieron que el universo físico no era en efecto nada más que pura extensión. Habiendo dado este paso, no se preocuparon mucho de la metafísica misma, salvo con el fin de demostrar que esta nueva concepción del mundo de los sentidos no les hacía imposible todavía probar la existencia de Dios, y de un Dios que era realmente el mismo que el Dios cristiano

de la escolástica medieval. Por lo que respecta a la metafísica, la línea divisoria entre la filosofía medieval y la moderna no corre a través de las obras de Francis Bacon o de Descartes; no estoy ni siquiera seguro de que corra a través de la *Ética* de Spinoza, pero está fuera de dudas que, en la época de Hume, los lectores de filosofía habían entrado en un mundo filosófico nuevo.

Lo que los grandes metafísicos del siglo XVII hicieron realmente fue, más que destruir la metafísica medieval, salvar todo lo que aún podía salvarse de ella y, al hacerlo, dieron por filosóficamente supuestas una gran cantidad de cosas. Descartes, por ejemplo, levantó una fuerte protesta contra el mal hábito, que entonces predominaba entre los escolásticos, de oscurecer lo que era autoevidente, definiendo, explicando y a veces probándolo. Cuando digo, «pienso, luego soy», ¿por qué habría de molestarme en explicar qué es la existencia? Las nociones tales como la de existencia son en sí mismas perfectamente simples y, además, «no nos ayudan a adquirir conocimiento de ninguna cosa existente»[1]. Y esto es cierto, al menos por lo que respecta a la ciencia filosófica; pero la significativa observación de Descartes prueba tan sólo que lo que a él le interesaba no era primariamente la metafísica, sino la física.

Por esta razón, cuando se encontró con el problema del ser y la existencia, Descartes lo tomó simplemente como una cuestión ya resuelta. Como alumno de los jesuitas, había aprendido la metafísica según Suárez, y, aunque yo no garantizaría que se hubiese leído todas las *Metaphysicae Disputationes*, hay positivas razones para asegurar que conocía la obra, e incluso creo que, por algún tiempo al menos, poseyó personalmente algún ejemplar. Para Descartes, la filosofía escolástica era Suárez, y por eso, al enfrentarse con el problema de la existencia, negó de plano su distinción de la esencia.

Conviene que en este punto no nos dejemos confundir por lo que Descartes dice en su *Quinta Meditación* a propósito de la existencia de Dios. Lo que él trata de establecer en ese pasaje es que la noción de Dios incluye necesariamente su existencia, lo cual no sucede nunca con la noción de un ser finito[2]. Pero es el momento de

1. DESCARTES, *Principia philosophiae*, Pars. I, cap. 10, ed. por Adam-Tannery, vol. VIII, p. 8.

2. DESCARTES, *Meditatio V*, *ed. cit.*, vol. VII, p. 66.

que recordemos lo que ya se ha dicho a este respecto. Todos los filósofos cristianos convienen en que ninguna creatura existe por derecho propio: para ser, una creatura necesita recibir la existencia. Donde los filósofos cristianos comienzan a estar en desacuerdo es en esta cuestión enteramente diferente: cuando una creatura ha recibido la existencia, ¿es la existencia efectivamente distinta de su esencia? Hemos visto que Suárez responde negativamente a la pregunta, y Descartes admite que Suárez tenía razón.

Según Descartes, un filósofo escolástico es algo así como un borracho que ve doble, o más, cuando ve en los seres corpóreos una forma y una materia, más cierto número de accidentes; pero reconoce que los escolásticos no cometen ese error a propósito de la esencia y la existencia, entre las cuales no suelen ver más distinción que la que de hecho hay[3]. En definitiva, según Descartes, no hay de hecho distinción alguna. Porque, ciertamente, «concebir la esencia de una cosa aparte de su existencia o no-existencia, es un modo distinto de concebirla que cuando se la concibe como existente, pero la cosa misma no puede ser fuera de nuestro pensamiento sin su existencia». No hay, pues, distinción real entre esencia y existencia. Es cierto que hay una distinción «modal» entre mis dos modos de concebir la cosa, según yo la conciba como existente o no-existente; pero tampoco esto implica que haya ninguna distinción «modal» entre la esencia de la cosa misma y su existencia. La única distinción que entre ellas hay es una distinción de razón, lo que significa que la esencia no es en absoluto y de ningún modo distinta de la existencia en la realidad: «*In quo manifestum mihi videtur essentiam et existentiam nullo modo distingui*»[4]. Y lo que es verdad para la existencia, concluye Descartes, sigue siendo válido para todos los universales.

Descartes no podía pensar de modo diferente puesto que, según sus propios principios, hay tantas cosas como conceptos claros y

3. DESCARTES, Carta a X^mi, agosto 1641, *ed. cit.*, vol. III, p. 435.

4. DESCARTES, Carta a X^mi 1645 ó 1646, *ed. cit.*, vol. IV, pp. 349-350. Es digno de notar, sin embargo, que Descartes parece haber confundido la distinción entre Dios y las creaturas con la de esencia y existencia: *Med. V*, vol. III, p. 66; *III^er Objectiones*, vol. III, p. 194; *V^me Responsiones*, vol. VII, p. 383; *II^er Responsiones*, Axioma X, vol. VII, p. 166.

distintos. Si no hay un concepto definible de existencia, entonces la existencia no es nada. Ahora bien, en esto al menos, Spinoza es fiel a Descartes, así como Descartes había sido fiel a Suárez. No estoy diciendo que Suárez, Descartes y Spinoza hayan enseñado la misma metafísica; tan sólo afirmo que su actitud con respecto a la existencia como tal fue sustancialmente la misma. Para todos ellos, la existencia no es sino la actualidad completa de la esencia y nada más.

En sus *Cogitata Metaphysica* (*Pensamientos Metafísicos*), Spinoza declara su intención de «explicar brevemente las cuestiones más difíciles que se presentan en metafísica, tanto general como especial, con respecto al ser y sus propiedades, a Dios y sus atributos y a la mente humana». Entre las dificultades que Spinoza examina, algunas son de inmediato interés para nuestro problema. Desafortunadamente, como Descartes, tras cuyas huellas camina, Spinoza no juzga necesario definir exactamente todas las nociones que usa. Algunas de ellas, dice Spinoza, son en sí mismas tan claras que no podemos intentar arrojar luz sobre su significado sin envolverlas en una mayor oscuridad. Tales son, en particular, las dos nociones de «esencia» y «existencia»[5]. Según Spinoza, el ser de la esencia es «el modo bajo el cual las cosas creadas están comprendidas en los atributos de Dios»; en cuanto al ser de la existencia, éste es «la esencia misma de las cosas fuera de Dios, y considerada en sí misma, a saber: el ser que adscribimos a las cosas después de su creación por Dios». Por supuesto, dado que los seres finitos pueden concebirse aparte de su existencia, la esencia es en ellos distinta de la existencia, con dos reservas, sin embargo. En primer lugar, es inútil tratar de explicar qué es la esencia, qué es la existencia; puesto que no podemos formar definición alguna de ellas sin recurrir a ellas, cualquier intento de esclarecerlas sólo conseguirá hacerlas más oscuras de lo que actualmente son. Si alguien quiere aprender la diferencia que hay entre la esencia y la existencia, permítasele ir a visitar a un

5. SPINOZA, *Cogitata Metaphisica*, Pars. I, cap. 2. Para una interpretación de esta obra, véase J. FREUDENTHAL, *Spinoza und die Scholastik*, en *Philosophische Aufsätze Eduard Zeller... gewidmet* (Leipzig 1887), pp. 94-106. También Julius Lewkowitz, *Spinoza's Cogitata metaphisica und ihr Verhältnis zu Descartes und zur Scholastik* (Breslau 1902), pp. 5-15, 78-79.

escultor; verá la diferencia que hay entre la noción de una estatua que no existe todavía y esa misma cuando existe porque ha sido hecha. En segundo lugar, esta distinción significa simplemente que, para cualquier ser finito, la causa de su existencia se encuentra fuera de su esencia; esto no implica en absoluto que, en una esencia actualmente existente, la existencia sea distinta de ella. Según la definición de existencia que se ha dado, la existencia no es otra cosa que «la esencia misma de las cosas fuera de Dios y considerada en sí misma: *ipsa rerum essentia extra Deum et in se considerata*». Como justamente ha dicho uno de sus intérpretes, esta definición entraña la identidad real de esencia y existencia en los seres finitos, puesto que el ser de la existencia actual es el ser de la esencia en cuanto se encuentra fuera de Dios, esto es, en las cosas tras haber sido creadas por Dios[6].

Parece ser un hecho que, en la metafísica clásica del siglo XVII, la esencia se alza con la supremacía. No hay dos filósofos que se hubieran puesto de acuerdo en sus definiciones de Dios, pero todos ellos convienen en que Dios existe en virtud de su propia esencia. Así sucede en Descartes, para quien la esencia de Dios implica necesariamente la existencia; hasta tal punto es así que, como él mismo dice en su *Quinta Meditación*, Dios es «causa de sí mismo». Así sucede en Fénelon, que escribe en su tratado *Sobre la existencia de Dios*, segunda parte, que la esencia de Dios «entraña su existencia actual». Así sucede en Leibniz, que dice en su *Monadología*, n.º 44, que, en el Ser Necesario, «la esencia incluye la existencia», de tal modo que para Dios basta con ser posible para que sea actual. Y de nuevo, en la *Monadología*, n.º 45: «El Ser Necesario tiene en sí mismo la razón de su propia existencia». Así sucede en Spinoza, que, tomando el «Dios causa de sí mismo» de Descartes, dice al principio de las definiciones que abren su *Ética*: «Por causa de sí mismo, entiendo aquello cuya esencia incluye su existencia». El Dios Esencia de la Edad Media es llevado en hombros por todas partes, y todo filósofo de categoría le rinde homenaje incondicional. Mientras que aquel otro Dios de quien se había dicho que era, no un Dios cuya esencia entrañase su existencia, sino

6. *Ibíd.* Véase A. Rivaud. *Les Notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza* (París, Alcan 1905), pp. 29, nota y 32.

un Dios en quien lo que en los seres finitos se llama esencia, *es existir*, parece relegado ahora a un estado de completo olvido. *Deus est id cujus essentia est esse*: esta proposición no tiene ya sentido, y, porque han perdido de vista a El que Es, los filósofos han perdido también de vista el hecho de que las mismas cosas finitas son. Los tiempos están ya maduros para una ciencia sistemática del «*ser qua ser*», tan completamente exenta de la existencia como el mismo ser lo está de hecho.

Y entonces Suárez engendró a Wolff. Pero su nacimiento había sido anunciado por signos.

Se lo podía haber visto venir ya a mediados del siglo XVII. En los prolegómenos a sus *Elementa philosophiae sive Ontosophiae* (1647), J. Clauberg observa: «Puesto que la ciencia que trata de Dios se llama *Teosofía* o *Teología*, pareció adecuado llamar *Ontosofía* u *Ontología* a aquella ciencia que no se ocupa de este o aquel ser, como distintos de los otros debido a su especial nombre o propiedades, sino del ser en general». Este texto puede presentarse, en el presente estado del conocimiento histórico, como el certificado de nacimiento de la Ontología como ciencia concebida según el patrón de la Teología, aunque radicalmente distinta de ella, puesto que el ser *qua* ser se presenta en ella como indiferente a todas sus determinaciones concebibles. «Hay», dice Clauberg, «una ciencia que se enfrenta con el ser en cuanto ser, esto es, en cuanto se entiende que tiene una cierta naturaleza común o grado de ser, grado que se encuentra tanto en los seres corpóreos como en los incorpóreos, en Dios y las creaturas, en todos y cada uno de los seres singulares, según su modo propio». Leibniz alabará más tarde este intento de Clauberg, aunque lamentará que no haya sido más afortunado. La misma palabra «ontología» aparece por lo menos una vez en un fragmento sin fecha de Leibniz[7], y nos la encontramos accidentalmente más veces en varios lugares[8], pero no es hasta 1729 cuando por fin ocupa el suyo propio con la *Ontología* de Christian Wolff.

7. COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz* (París, 1903), p. 512.

8. Por ejemplo: en J.B. DUHAMEL, *Philosophia vetus et nova*, 2.ª ed., 1681 según P. GÉNY, *Questions d'enseignement de philosophie scolastique* (París, 1913), p. 48.

Una mente extremadamente competente, y tal vez el profesor de filosofía más preparado de todos los tiempos —aunque su carrera profesional no fue precisamente cómoda—, Wolff publicó su curso completo, incluyendo una *Filosofía primera, u Ontología, tratada según un método científico donde se contienen los principios de todo el conocimiento humano*[9]. Fue un hombre muy brillante y un buen ejemplo de lo que un pedagogo honrado puede llevar a cabo en beneficio de la humanidad. Wolff recuerda a Quintiliano, que no fue un hombre excepcional, pero sí un gran maestro, cuya tarea consistió en mantener viva una disciplina, en espera de la llegada de hombres excepcionales. No sé si escandalizaré diciendo que, salvo Spinoza, aun los más grandes filósofos de los siglos XVII y XVIII tenían algo de aficionados. Su trabajo no era ya el propio de profesionales y lo que ganaba en libertad y en originalidad, lo perdió en precisión técnica. Lo que quiero decir se verá tal vez con más claridad si menciono a Kant como el primer filósofo que, tras un largo intervalo de brillantes aficionados, reclamó para la filosofía el derecho a un método «escolástico» de exposición. Tanto si estamos de acuerdo con su filosofía como si no, convendremos sin duda en que, técnicamente hablando, las doctrinas de Kant, Fichte y Hegel pertenecen a la misma clase que las más perfectamente elaboradas filosofías y teologías escolásticas de la Edad Media. Ésta ha sido una de las principales razones de la influencia universal que las filosofías alemanas del siglo XIX han tenido. Aun quienes no querían aprender de ellos lo que hay que pensar, se dieron cuenta de que por lo menos podían aprender de ellos a pensar. Se trata de un modelo de pensamiento filosófico que de ninguna manera debemos dejar que se pierda, y, si Kant fue capaz de restaurarlo, ello fue porque el profesor Wolff lo había mantenido obstinadamente. Sabemos que Kant era consciente del hecho. Pero si Wolff había sido capaz de mantener aquel modelo fue porque antes que él, Suárez lo había mantenido resueltamente. Y Wolff, también, era plenamente consciente del hecho. Kant tuvo siempre la convicción de que la verdadera filosofía tenía que ser «seria», y si el genio

9. Chr. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia methodo scientifico pertractata qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, edit. Nova (Veronae, 1789).

no es materia adecuada para la enseñanza de escuela, la seriedad sí lo es, en la misma medida en que la filosofía «seria» es «escolástica» por definición.

No es mi intención expresar aquí opiniones personales y, aún menos, sentimientos personales. A menos que esté gravemente equivocado, estoy estableciendo puros hechos históricos. Abramos la *Ontología* de Wolff y leamos el prólogo: «La filosofía primera (a saber: la metafísica) la cultivaron primero los escolásticos con envidiable éxito, pero, después del triunfo de la filosofía cartesiana, cayó en descrédito y se ha convertido en la irrisión de todos»[10]. Lo que Wolff ve claramente, pues, es que, desde la época en que Descartes «se cansó de la metafísica», puede que todavía haya habido metafísicos, *pero no ha habido metafísica*. Como ciencia distinta, la metafísica sencillamente ha cesado de ser. Y Kant mismo sólo se hacía eco de Wolff cuando escribió en el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*: «Hubo un tiempo en que se solía llamar a la metafísica la reina de las ciencias... Ahora, en nuestro siglo, está muy de moda demostrar desprecio hacia ella». *Nuestro siglo* significa aquí el siglo XVIII, que fue el siglo de Wolff y Kant.

Cuando tomó la decisión de poner fin a aquella decadencia técnica en el campo de la filosofía, Wolff tenía clara conciencia de continuar la obra de los grandes escolásticos. Lo que ellos habían hecho no era perfecto, pero era aquello lo que había que hacer y, puesto que se podía hacer mejor, Wolff mismo lo iba a hacer de nuevo. Seamos tan precisos como sea posible. Wolff no deseaba que se le reprochara volver a una filosofía escolástica que estaba muerta. De hecho, no era eso lo que él quería hacer. Pero reclamaba el derecho de mantener al menos la terminología escolástica, porque todo lo que había que hacer era, conservando los mismos términos, construir definiciones mejores y proposiciones más exactamente determinadas[11].

Esto es lo que Wolff se propuso hacer en primer lugar con el término «ser», y es típico de su actitud que sólo puede llegar a él a

10. WOLFF, *Ontología*, comienzo del prólogo. C. F.: «*Si Cartesius non fastidio philosophiae primae correptus fuisset...*».

11. WOLFF, *Ontología*, n. 12, pp. 4-5.

través de la noción de posibilidad. «El ser», dice Wolff, «es lo que puede existir y, consecuentemente, aquello con lo cual la existencia no es incompatible: *Ens dicitur quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat*»[12]. En otras palabras, lo que es posible, es un ser: *Quod possible est, ens est*[13]. Además, añade Wolff, ésta es una noción metafísica aceptada por todos, y que se corresponde exactamente con el lenguaje común. «Ser», «algo», «posible»; he aquí palabras que son prácticamente sinónimos, y la metafísica no hace más que sacar sus significados implícitos a la luz. Ciertamente, lo que comúnmente se llama un «ser» es algo que existe, pero quien entiende que *A* es el ser porque existe, entenderá fácilmente que, si *A* existe es porque puede existir[14]. La posibilidad es, pues, la raíz misma de la existencia, y por eso se suele llamar seres a los posibles. La prueba de ello es que normalmente hablamos de seres pasados o futuros, esto es, de seres que ya no existen o que todavía no existen. En ambos casos, su ser no tiene nada que ver con la existencia actual; es, aunque un ser meramente posible, un ser.

Para penetrar más profundamente en el conocimiento del ser, lo que tenemos que hacer es investigar las causas de su posibilidad. La primera es, por supuesto, la que ya hemos mencionado, a saber: la ausencia de contradicción intrínseca; pero esto no basta. Para establecer un ser, es preciso adscribir a su noción partes constitutivas tales que sean no sólo compatibles entre sí, sino que sean sus partes constitutivas primeras. Los constitutivos primeros de un ser son aquellos que no están determinados por ningún elemento extraño a ese ser, ni por ninguno de los otros elementos constitutivos del mismo ser. Si un elemento supuestamente extraño a algún ser fuera determinante con respecto a alguno de los elementos que entran en su constitución, entonces no sería extraño a él; sería uno de sus elementos constitutivos. Por otra parte, si algunos de los elementos constitutivos de un ser se determinan entre sí, entonces debemos retener sólo los elementos determinantes como partes constitutivas de ese ser[15]. En resumen, todo ser está compuesto de elementos tales

12. *Ibíd.*, n. 134, p. 60.
13. *Ibíd.*, n. 135, p. 60.
14. *Ibíd.*, n. 139, p. 61.
15. *Ibíd.*, n. 142, p. 62.

que son compatibles y primeros. Tales elementos se llamarán los «esenciales» del ser (*essentialia*), porque constituyen la esencia misma. De donde se sigue esta conclusión, cuya significación resultaría superfluo subrayar, la esencia es lo que primero se concibe del ser y, sin ella, el ser no puede ser[16]. Así, la esencia del triángulo equilátero está constituida por el número tres y por la igualdad de sus lados; asimismo, la esencia de la virtud está constituida por un hábito (*habitus*) de la voluntad y por la conformidad con la ley natural de los actos que se siguen de ese hábito. Altérese cualquiera de esas condiciones y no quedará triángulo equilátero ni virtud; pongámoslas todas y tendremos triángulo equilátero y virtud. La presencia de los «esenciales» de la cosa es por tanto necesaria y suficiente para definir su esencia. Esos «esenciales» implican siempre ciertas propiedades que son inseparables de ellos y, puesto que una cosa nunca es sin sus «esenciales», son también inseparables de la cosa. Tales propiedades se llaman «atributos» del ser. En cuanto a los «modos», estos son determinaciones ulteriores tales que no son determinadas por la esencia ni contradictorias con ella. Los atributos de un ser se dan siempre con él, pero no sus modos, que son los que los escolásticos solían llamar «accidentes».

En un ser así concebido, los «esenciales» son la entraña, el corazón mismo de la realidad. En cuanto no-contradictorios, aseguran la posibilidad del ser. Es por medio de sus «esenciales» como un ser es posible: *Per essentialia ens possibile est*. Ahora bien, puesto que la esencia del ser es idéntica a su posibilidad, quien reconoce la posibilidad intrínseca de una cosa conoce también su esencia. Decimos «reconoce», y decimos bien, porque es posible explicar los atributos del ser por los «esenciales» de ese ser, pero no hay explicación alguna del hecho de que esos «esenciales» le pertenezcan. Puesto que son primeros, no hay nada por encima de ellos de lo que pudieran deducirse. En cuanto a los modos, estos no pueden tampoco deducirse de su esencia. Porque lo que constituye una esencia da cuenta del hecho de que tal y tal modo *puede* pertenecer a cierto ser; no da cuenta del hecho de que tal modo le pertenece actualmente. La razón de la presencia actual de los modos en un ser dado

16. *Ibid.*, n. 144, p. 63.

debe buscarse siempre fuera de ese ser. Llamamos «externos» a aquellos seres que constituyen la razón suficiente de la presencia actual, en un ser dado, de modos que no pueden ser suficientemente explicados por su sola esencia. La esencia es, pues, para cualquier ser la razón suficiente de la presencia actual de sus atributos y de la presencia posible de sus modos[17]. De ello se sigue esta definición nominal: «La esencia es lo que primero se concibe de un ser, y en lo que se halla la razón suficiente por la que todo lo demás o bien le pertenece actualmente, o bien puede pertenecerle: *Essentia definiri potest per id quod primum de ente concipitur et in quo ratio continetur sufficiens, cur caetera vel actu insint, vel inesse possint*»[18].

El método escrupulosamente exacto que Wolff usaba en su determinación del ser era entonces suyo, pero los resultados conseguidos con aquel método no tenían realmente nada de nuevo. Y Wolff mismo era claramente consciente de ello.

«Esta noción de *esencia* —a saber: que es lo primero que concebimos del ser, y que contiene la explicación de cualquier otra cosa que esté presente o pueda estar presente en él— coincide con la noción (de esencia) de los filósofos.

«Ciertamente, Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús, que entre los escolásticos ha ponderado las realidades metafísicas con particular penetración, como es sabido, dice que la esencia de una cosa es el principio primero, básico y más íntimo de todas las actividades y propiedades que convienen a una cosa. Y, aunque prueba, por medio del testimonio de Aristóteles y santo Tomás, que la esencia así entendida es lo mismo que la naturaleza de cada cosa, sin embargo, añade inmediatamente que, según una segunda acepción en santo Tomás, la esencia de una cosa es lo que se expresa en la definición, y, por eso mismo, como infiere de ello, la esencia de una cosa es lo que concebimos como conviniendo en primer lugar a una cosa y como debiendo ser establecido como lo primero en la realidad (*esse*) de una cosa, o del *tal* cosa». Suárez sigue diciendo que una esencia real es la que no contiene contradicción alguna en sí misma y que no es lo que es meramente fabricado por el intelec-

17. *Ibíd.*, n. 167, p. 71.
18. *Ibíd.*, n. 168, p. 72.

to; y también que es el principio y fuente de todas las operaciones o efectos reales de una cosa.

«Por lo tanto, si se considera la idea que el metafísico (Suárez) tenía ante su mente, más bien que las palabras con las que expresó lo que observaba (#920 *Log.*), se verá fácilmente que quienquiera que diga concebir la esencia del ser

1) debe poner algo en el ser, cuando éste se concibe como algo absolutamente indeterminado, como un primer factor; que

2) ésta (la *esencia* del ser) contiene en sí misma sólo elementos tales que no se oponen entre sí ni envuelven contradicción, y que no están determinados por otros elementos que estén presentes junto con ellos, pues de lo contrario estos elementos determinantes serían anteriores a ellos; y que

3) ésta (la *esencia* del ser) contiene la explicación de cualquier otra cosa que esté constantemente presente, o pueda estar presente, pues de otro modo no se la podría llamar raíz de las propiedades y de las actividades, es decir, de donde éstas se originan.

«Consecuentemente, la noción de esencia que santo Tomás y Suárez tenían en la mente es la misma que nosotros hemos deducido *a priori*, y que hemos depurado en distinción y precisión. Descartes mantuvo la noción de esencia que había recibido, en las escuelas de los jesuitas, de la filosofía escolástica. Así dice en sus *Principios de Filosofía*, Parte I, #53, que hay en cada sustancia un carácter principal que constituye su naturaleza y esencia, y al que todas las otras características se subordinan. Y su intérprete, el excelente Clauberg, dice, en su *Metafísica del Ser*, # 560, p.m. 13, que entre todos los atributos de una cosa hay uno que solemos considerar como lo que es primero y principal y más íntimo en una cosa, que en cierto modo reúne los demás atributos en sí mismo, o que ciertamente es como su raíz y fundamento. Esto es lo que llamamos la *esencia* de una cosa; y en relación con las propiedades y operaciones que emanan de ella, la llamamos también *naturaleza*»[19].

19. WOLFF, *Philosophia prima sive Ontologia*, Parte I, sect. 2, cap. 3, art. 169, pp. 72-73. Wolff se refiere a menudo no sólo a Suárez y a santo Tomás, sino también a Domingo de Flandes, a quien llama «El Príncipe de los tomistas».

¡Qué texto! Ningún comentario podría agotar su contenido. Pero extraigamos al menos sus principales implicaciones. Ante todo, el genuino significado de la noción tomista de ser está, en 1792, completa y absolutamente olvidado. Para Wolff, Tomás de Aquino y Suárez piensan lo mismo con respecto a la naturaleza del ser, y no es Suárez quien está de acuerdo con Tomás de Aquino, sino Tomás de Aquino quien está de acuerdo con Suárez. En resumen, el suarismo se ha tragado al tomismo. En segundo lugar, Wolff sabe que su noción de ser es fundamentalmente la misma que la de Suárez, a quien no sólo ha leído, sino analizado y a quien proclama como el más profundo entre los metafísicos escolásticos. Por último, pero no menos importante, la noción de ser en lo que concierne a Suárez es la de la esencia real, que concibe a la vez como el material mismo del que los seres están hechos y la fuente última de todas sus operaciones. Al hacer el balance de la metafísica escolástica, no debería olvidarse nunca que los filósofos cristianos no fueron capaces de confiar a sus sucesores el más grande descubrimiento metafísico que ninguno de ellos jamás hiciera. Uno no puede dejar de preguntarse cuántos de ellos llegaron siquiera a entenderlo.

Es casi imposible adivinar qué hubiera sido de la filosofía moderna si, en lugar de enseñar con Suárez que *operatio sequitur essentiam*, Wolff hubiera enseñado con Tomás de Aquino que *operatio sequitur esse*. Pero era lo último que él se hubiera propuesto hacer. Cuando por fin se decide a localizar la existencia, Wolff reconoce en seguida que es algo más que mera posibilidad. Cuando un artesano concibe una máquina, la máquina así concebida no es sino un posible, y, lo que es más, no hay nada en su posibilidad que pueda hacerle existir. Por esta razón, la causa de la existencia se halla siempre fuera del posible mismo, y por eso, en una fórmula justamente famosa, Wolff ha definido nominalmente la existencia como el complemento de la posibilidad: «*Hinc existentiam definio per complementum possibilitatis*»[20]. Este complemento se parece mucho al «accidente» de Avicena, pero todavía se parece más al «modo» existencial del escotismo, porque, si la existencia actual no

20. WOLFF, *Ontología*, n. 174, p. 76.

se sigue necesariamente de los «esenciales» del ser, no sólo no es uno de ellos, sino que ni siquiera puede ser un atributo; sólo puede ser un modo. En definitiva, la razón suficiente de la existencia actual de cualquier ser finito no se hallará jamás en ese mismo ser; se hallará siempre en otro. Por supuesto, una vez que ha recibido este modesto complemento, que cuesta tan poco aunque rinde tanto, el ser wolfiano es actualmente, o existe. No obstante, aun entonces, y de cualquier modo que se la considere, la existencia sigue siendo completamente extraña a su esencia; lo cual significa que la existencia sigue siendo completamente extraña al ser.

Y por eso, en la filosofía de Wolff, la existencia está completamente excluida del campo de la ontología. Hay ciencias especiales para ocuparse de todos los problemas relativos a la existencia, y ninguna de ellas es la ontología. ¿Tenemos interés en descubrir la razón suficiente de la existencia de Dios y del mundo? La teología natural dará la respuesta. ¿Queremos saber cómo los seres que componen el mundo material son, aunque contingentes, determinados? La cosmología nos informará de ello. ¿Nos preguntamos cómo, en la mente humana, los posibles son llevados de la potencia al acto? La psicología tiene la clave de ese problema. Cuando hoy en día hacemos uso del término «ontología», éste significa para nosotros exactamente lo mismo que «metafísica». No así en la filosofía de Wolff, que necesitaba una palabra nueva para designar una cosa nueva. Estrictamente hablando, una ontología es una metafísica sin teología natural, porque es una *metafísica sin existencia*. La extraordinaria prontitud de tantos manuales modernos de filosofía escolástica para dar la bienvenida, junto con la noción wolfiana de ontología, a la escisión de la ciencia del ser en varias ciencias distintas es un signo seguro de que, en la misma medida en que así se comporta, la moderna Escolástica ha perdido el sentido de su propio mensaje. Pero condenar unos cuantos manuales es un incidente menor para la larga historia de la tradición wolfiana. Nada puede hoy en día darnos una idea de la autoridad de que su doctrina gozó en todas las escuelas de Europa, y especialmente en Alemania. Para innumerables profesores y estudiantes de filosofía, la metafísica era Wolff, y lo que Wolff había dicho era la metafísica. Para Emmanuel Kant, en particular, nunca sería otra cosa, de tal modo que toda la *Crítica de la Razón Pura* se apoya en última instancia en el supues-

to de que la bancarrota de la metafísica de Wolff había sido la bancarrota de la metafísica misma.

Quienes estudian a Kant no pueden leer sin una sonrisa lo que éste escribiera en una ocasión del «célebre Wolff, el más grande de todos los filósofos dogmáticos». Así, Wolff fue para Kant lo que Suárez había sido para Wolff, y por eso la *Crítica de la Razón Pura* ha sido concebida como una obra para ser tratada, «no popular, sino escolásticamente». El espíritu de profundidad que Kant alaba en la filosofía alemana se remonta, a través de Wolff, hasta Suárez[21]. Todo está justificado en este elogio, excepto una alabanza. Si Kant hubiera escrito algo como «el estimable», «el respetable» o incluso «el venerable» Wolff, aún podríamos entenderlo; pero, cuando eleva a aquel profesor excepcionalmente agudo por encima de filósofos tales como Spinoza, Leibniz o Descartes, uno no puede evitar sentir que le está tributando una alabanza más bien excesiva.

Sin embargo, Kant suele ser ponderado, y nunca lo fue más que en esta ocasión. El wolfismo había sido su patria filosófica de origen. La doctrina de Christian Wolff había arraigado en la universidad de Koenigsberg a través de la labor docente de aquel mismo Franz Albert Schultz de cuyas enseñanzas Wolff mismo había dicho en una ocasión: «Si hay alguien que me ha entendido, ese es Schultz, en Koenigsberg»[22]. Ahora bien, Kant había sido alumno de Schultz. Se había familiarizado así con aquella ontología abstracta de Wolff que se centraba completamente sobre la «entidad» como tal, y para la cual, como uno de los historiadores de Kant ha subrayado acertadamente, el mundo, el alma y Dios no eran sino otros tantos objetos particulares a los que las categorías ontológicas habían de ser aplicadas por la cosmología, la pneumatología (esto es, la ciencia del alma) y la teología en otras tantas ciencias particulares[23]. Ahora bien, ¿qué iba a yacer en el fondo de la *Crítica de la*

21. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, trad. por J.M.D. Meiklejohn, 2.ª ed. (Londres, 1893), p. 38.

22. FR. WILH. SCHUBERT, *Immanuel Kants Biographie*, en *I. Kants Sämtliche Werke*, ed. por K. Rosenkranz y Fr. W. Schubert (Leipzig, 1842), vol. XI, 2.ª parte, p. 28.

23. K. ROSENKRANZ, *Geschichte der Kantischen Philosophie, edit. cit.*, vol. XII, p. 44.

Razón Pura de Kant, sino la objeción fundamental de que *la metafísica dogmática es ontológica por derecho propio*? Y, si el wolfismo es la metafísica misma, esto es absolutamente cierto. Un punto ampliamente discutido es si Kant tenía razón al decir que *todas* las demostraciones de la existencia de Dios incluyen en su trama el argumento ontológico. De hecho, lo incluyen, al menos si el ser es lo que había dicho Wolff que es. Dondequiera que el ser es identificado con la pura posibilidad de su esencia, la metafísica se encuentra enfrentada con la tarea imposible de hallar una razón suficiente de la existencia actual en un mundo en el que el ser como tal, tomado en sí mismo, es esencialmente extraño a ella. No sólo el argumento anselmiano, al que entonces se puede denominar muy bien «ontológico», sino cualquier prueba de la existencia de Dios, aún más, cualquier demostración de cualquier existencia actual es forzosamente «ontológica» en tal filosofía. Toda la doctrina de Wolff era ontológica, porque pendía de una ontología que se había definido a sí misma como la ciencia del ser *qua* posible. Una prueba es «ontológica» cuando busca en una esencia existencialmente neutra el complemento existencial de su propia posibilidad.

Este importante hecho se debe tener en cuenta, al menos si uno quiere entender en qué sentido el descubrimiento de Hume por parte de Kant fue para él un acontecimiento decisivo. Cuando Kant escribió que Hume le había «despertado de su sueño dogmático»[24], lo que realmente quería decir era que Hume le había despertado de su sueño wolfiano. Para él, el dogmatismo del más grande de entre todos los filósofos dogmáticos era, naturalmente, el dogmatismo mismo, y por eso Kant dirigió todo el peso de su *Crítica* contra una metafísica cuya noción misma ni siquiera soñó en criticar. Para asegurarnos de que no estamos construyéndonos un Kant conveniente a nuestro propio propósito dogmático, sería mejor dejar que lo diga algún historiador enteramente favorable a su filosofía: «Fue una metafísica así entendida (esto es, como ciencia de los puros posibles) lo que predominó en Alemania, y ejerció sobre Kant una profunda influencia. Se requería la pueril simplicidad con que Wolff había manejado las categorías ontológicas para oponerse di-

24. KANT, *Prolegomena*, Prólogo.

rectamente al escepticismo de Hume. Pero Kant había estado, hasta la época de su madurez, profundamente inmerso en aquella simplicidad; en general, perseveró tanto en ella, que al final le dio un lugar de honor en su sistema con sus *formas del entendimiento*. Esta ingenuidad le ha merecido frecuentes reproches, siendo considerada como una falta de espíritu crítico»[25]. Dejando esta discusión para los críticos de su *Crítica*, nos contentaremos con observar la reacción de una mente así conformada frente al mensaje filosófico de Hume.

Como empirismo puro, la doctrina de David Hume era una reacción existencial contra el sueño de la metafísica abstracta. Existen, en la realidad concreta, elementos tales que no pueden deducirse jamás *a priori* por medio de ningún método de razonamiento analítico. Por supuesto, éste es eminentemente el caso de lo que los filósofos suelen llamar «causalidad eficiente», y es muy digno de notar que Kant se dio cuenta en seguida de toda la importancia del problema. No hay nada sorprendente en el hecho de que, de una idea dada, se siga otra idea, pero la causalidad física es enteramente diferente de la causalidad abstracta. No es ya una relación entre dos seres posibles, sino entre dos seres actualmente existentes. La causalidad abstracta no plantea ningún problema, porque ninguna existencia actual está incluida en ella. Pero no sucede así en el caso de la causalidad física. Como Kant escribiría después de haber leído a Hume: «Es absolutamente imposible ver la razón de que, porque una cierta cosa exista, alguna otra cosa deba existir también necesariamente, y no se ve tampoco cómo el concepto de tal conexión pueda deducirse *a priori*»[26].

Nada podía ser más cierto, porque, si se deja que la existencia consiga un puesto en la filosofía, el esencialismo se destruye inmediatamente. Lo que Kant había descubierto en el análisis de la causalidad de Hume era la irreductibilidad de las relaciones causales actualmente dadas a las propiedades analíticas de las esencias abstractas. En definitiva, había descubierto el radical «darse» de la existencia, y ciertamente ningún lector honrado de Hume podía de-

25. K. ROSENKRANZ, *op. cit.*, p. 44.
26. KANT, *Prolegomena*, Prólogo.

jar de darse cuenta: «Hay dos principios que no puedo hacer compatibles», dice Hume en el Apéndice de su *Tratado sobre la Naturaleza Humana*, «y no está en mi poder renunciar a ninguno de ellos, a saber: *que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente no percibe nunca ninguna conexión real entre exitencias distintas*». No sabemos con certeza qué, exactamente, había leído Kant de Hume, pero es casi seguro que esta frase fue la que lo despertó de su sueño dogmático. Esta frase da idea por lo menos de la tremenda carga existencial que Hume introdujo en el universo wolfiano de las esencias primorosamente concatenadas donde Kant estaba durmiendo. El mundo ontológico de Wolff saltó de repente en mil pedazos en la mente de Kant, y casi inmediatamente vio claro que su problema filosófico iba a ser: ¿Qué haremos con la existencia, si todas nuestras percepciones son existencias distintas, y si la mente no percibe nunca ninguna conexión real entre ellas? A esta pregunta, su respuesta sería al final: la mente no *percibe* todas las conexiones, las *prescribe*. Pero en 1755 Kant estaba aún muy lejos de la que iba a ser su última conclusión[27].

En 1763, tres importantes tratados atestiguan lo honradamente que el existencialismo empírico de Hume ha marcado ya sus reflexiones personales. En su *Ensayo para introducir en Cosmología el Concepto de Cantidades Negativas*, Kant acepta toda responsabilidad por la distinción fundamental que Hume había establecido entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho, pero él le da una formulación más precisa distinguiendo entre dos clases de fundamentaciones filosóficas, la «fundamentación lógica» (*den logischen Grund*), que reside en última instancia en el principio de identidad, y la «fundamentación real» (*den Realgrund*), de la cual dice que «aunque tal relación pertenece a mis conceptos verdaderos, su naturaleza misma la hace irreductible a cualquier clase de juicio». Obviamente, Kant no ha descubierto todavía la clase de los juicios sintéticos *a priori*. Por lo que, para él, la pregunta planteada por Hume aún está esperando respuesta: «*Wie soll ich es verstehend, das weil etwas ist, etwas anderes sei*?». ¿Cómo puedo enten-

27. Sobre la evolución filosófica de Kant, véanse las excelentes páginas de R. VERNAUX, *Les Sources Cartésiennes et Kantiennes de l'idéalisme français* (Paris, G. Beauchesne, 1936), pp. 224-241.

der que, porque algo sea, alguna otra cosa tenga que ser?»[28]. Esta vez estamos seguros de que Kant ha leído por lo menos el Apéndice del *Tratado* de Hume[29], y de que no ha desaprovechado su lección.

Para resolver el problema, Kant comienza por traspasarlo de la epistemología a la metafísica. Lo que había hecho imposible para Leibniz y para Wolff descubrir ninguna verdadera «razón suficiente» de la existencia del mundo era que ellos la buscaban en el orden de las esencias abstractas. Ahora bien, aunque sepamos que hay un Dios, que hay ideas en la mente de Dios, y que entre sus ideas hay una que es la idea del mejor mundo posible, puede que hayamos encontrado la razón suficiente de la elección que Dios hizo para crear el mundo más adecuado, pero todavía no tenemos la razón suficiente de por qué Dios tenía que crear algún mundo. La fundamentación de la existencia del mundo no puede ser pues lógica, esto es, un concepto; debe necesariamente ser real, esto es, una cosa, tal como, por ejemplo, la voluntad de Dios. Pero entonces el problema de Hume se plantea de nuevo: «La voluntad de Dios es la única fundamentación real de la existencia del mundo. La voluntad divina es una cosa. El mundo existente es otra *completamente* diferente. Sin embargo la una es puesta por la otra»[30]. ¿Cómo se puede concebir tal relación?

Las cosas se aclararían tal vez un poco si, antes de intentar entender la relación de las creaturas existentes con Dios, tratáramos en primer lugar de entender la relación de la existencia de Dios con su propia esencia. Wolff no había hallado dificultad alguna para resolver ese problema, puesto que podía resolverlo con sólo seguir la autopista pública del esencialismo. Para Wolff, Dios es una esencia que posee en sí misma la razón suficiente de su propia existencia. No nos ocupamos ahora de la elaborada reducción de la existencia de Dios en la *Teología Natural* de Wolff; bástenos para nuestro propósito con advertir que su Dios es un ser tal que tiene en su esencia la razón de su existencia; «*Ens a se rationem existentiae in essentia*

28. KANT, *Versuch den Begriff der negativen Grossen in die Weltweisheit einzuführen*, III, Allgemeine Bemerkung.

29. D. HUME, *A. Treatise of Human Nature*, ed. por G.A. SELBY BIGGE (Oxford, 1896), pp. 635-636.

30. KANT, *Versuch, loc. cit.*

sua habet». Y así, se dice de un ser que es *a se,* si su existencia se sigue necesariamente de su esencia: «*Dicendum erit, ens a se esse illud ex cuius essentia necessario fluit existentia*»[31]. A la luz de los principios de Hume, tal argumento está lejos de ser convincente, porque, si el orden de la existencia es radicalmente *otro* que el de la esencia, ninguna esencia puede implicar su propia existencia no sólo en las cosas, sino incluso en Dios. Si alguno de estos filósofos hubiera recordado lo que otro filósofo, perdido ya en la oscuridad de la noche medieval, había dicho sobre la cuestión, podría haberse alterado toda su visión del problema. Pero ellos no podían recordar que, mientras que ninguna esencia implica su existencia, podría ser que hubiera una existencia tal que fuera su propia esencia y la fuente de todas las otras esencias y existencias. No podían recordarlo, porque los mismos hombres que se suponía que conservaban aquella verdad en depósito la habían olvidado mucho tiempo atrás.

Esto es lo que hace tan interesante para nosotros el tratado escrito por Kant en 1763 sobre *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios.* El problema constituye en sí mismo una prueba crucial para la metafísica. Si hay un caso en el que la existencia pueda deducirse de una esencia, ése debiera ser el caso de Dios. Pero, ¿qué queremos decir con existencia (*Dasein*)? A esta concreta pregunta, Kant responde naturalmente diciendo lo que la existencia no es. Y lo primero que la existencia no es es un predicado, es decir, la existencia no es una determinación lógica de un sujeto. Consideremos cualquier sujeto *posible*, Julio César, por ejemplo, y supongámoslo puesto en la mente de Dios. Si está allí, debe estar con todas las determinaciones, incluidas también las de espacio y tiempo, que entran en la constitución de su noción completa. Si alterásemos una cualquiera de esas determinaciones, por irrelevante que pueda parecer, aquella esencia ya no sería la de Julio César; sería la esencia de otro hombre. Así, en tanto en cuanto es un puro posible, la esencia de Julio César incluye todos los predicados que se requieren para su completa determinación. Sin embargo, *qua* posible, Julio César no existe. Su noción, pues,

31. WOLFF, *Theologia Naturalis* I, 31 (Verona, 1779), vol. I, p. 15 (el prólogo está fechado el 31 de marzo de 1736). Cfr. *Ontología*, n. 309, p. 132.

puede estar completamente determinada sin incluir su existencia; de donde se sigue que la existencia no es un predicado. El lenguaje corriente es en esto muy equívoco. Cuando decimos que algunos exágonos regulares existen en la naturaleza, podría parecer como si estuviéramos adscribiendo la existencia a tales cosas; pero el lenguaje corriente se puede fácilmente corregir del siguiente modo: a algunos objetos naturales, tales como células o cristales de rocas, por ejemplo, les corresponden los predicados incluidos en el concepto de exágono. Así, en lugar de adscribir la existencia a un posible, adscribimos correctamente todos los predicados del posible a algo que es un existente[32].

Poner así la existencia fuera del orden de la predicación era ponerla fuera del orden de las relaciones lógicas, en el que el verbo «es» desempeña siempre el papel de cópula. En este sentido, «es» no implica en modo alguno existencia. De donde se sigue que, donde «es» significa existencia, lo que designa no puede ser una relación. Si digo: «*Julio César es*», no estoy adscribiendo un nuevo predicado a una noción ya plenamente determinada; estoy poniendo absolutamente a Julio César, incluidas todas sus determinaciones. Y lo mismo sucede con la noción de Dios. Todo el mundo está de acuerdo en que, si Dios es, es todopoderoso, puesto que este predicado está necesariamente incluido en la noción de un Dios posible; pero, si digo: «*Dios es*», o «existe», estoy poniendo a Dios mismo a la vez y absolutamente, tomado con la totalidad de sus atributos[33].

Esto, por supuesto, plantea un problema muy embarazoso. ¿Añade algo la existencia a la posibilidad?, y suponiendo que así sea, ¿qué añade? En palabras del propio Kant: «¿Puedo decir que en la existencia (*im Dasein*) hay algo más que en la pura posibilidad?». Éste era para Kant el momento de restaurar la existencia en su fuero metafísico. Pero ya hace tiempo que dejamos de sentirnos optimistas con respecto a tales posibilidades. Lo que Kant responde a su pregunta es que debe distinguirse cuidadosamente entre *lo que* se pone y *cómo* se pone. *Lo que* se pone es idénticamente lo mismo en ambos casos: es la esencia de Julio César o la esencia de Dios.

32. KANT, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, I, Abb., IBetr., 1.

33. *Ibíd.*, I, 1, 2.

Pero la esencia no se pone del mismo modo cuando se pone *qua* esencia que cuando se pone *qua* existencia. En el primer caso, ponemos las relaciones de todas sus determinaciones a un cierto sujeto; en el segundo caso, ponemos el sujeto con todas las determinaciones que lo constituyen como posible. Lo que la existencia añade al posible es, pues, el sujeto mismo tomado en su realidad absoluta.

Las palabras usadas por Kant son perfectamente claras, pero resulta difícil ver en qué sentido resuelven el problema. Son una buena respuesta a la pregunta, ¿cómo expreso la existencia? Pero, a la pregunta —¿Qué añado al posible cuando afirmo su existencia?— no dan respuesta alguna. Sin embargo, era ésta la verdadera pregunta que Kant se había planteado. Luego, si *lo que* añado a la esencia no es más que el *cómo* la pongo, la conclusión obvia es que no le he añadido nada. Y, por supuesto, es esto exactamente lo que Kant sostiene. Cuando pongo un posible como real, no estoy poniendo algo más, sino la misma cosa; sólo que *lo que* se pone como existente está «más puesto» (*mehr gesetzt*).

Estoy muy lejos de pensar que la respuesta de Kant no tenga sentido. Lo tiene, ciertamente, y está mucho más cerca de lo que él mismo se imagina de su filosofía definitiva, en la que la existencia será una mera modalidad del juicio. Lo que es interesante observar en su respuesta es cómo vacila ante el obstáculo existencial puesto por Hume. La gran lección de Hume era que ninguna existencia puede deducirse jamás de una esencia. Kant entonces comienza a preguntarse qué le sucede a la esencia cuando le atribuyo la existencia, y su respuesta es: nada. Pero, entonces, si la existencia no añade realmente nada a la esencia, ¿cómo es que pongo *más* al poner una esencia existente que poniendo tan sólo esencias? Mi modo de ponerla no puede darle la existencia, y, si la existencia no reside ni en mi juicio ni en la esencia misma a la que se le atribuye por medio de mi juicio, ¿dónde está? Obviamente, el significado del mensaje de Hume se ha perdido ya. Las existencias vienen dadas —eso era lo principal— y explicar su puro darse por nuestro modo de poner el sujeto de sus esencias era separarse de Hume, ciertamente, separarse de Hume tanto como fuera posible, y acercarse al viejo profesor Wolff tanto cuanto aún fuera posible.

No obstante, un retorno completo a Wolff era ya por aquel entonces completamente imposible. Wolff había dicho que la existen-

cia era el complemento de la posibilidad, pero, dirá Kant, esto es muy ambiguo, porque, si no sabemos de antemano qué es lo que se puede atribuir a una cosa además de su posibilidad, llamarlo «complemento» no nos dirá nada nuevo. Baumgarten, un discípulo de Wolff, había dicho que la existencia era la determinación completa del objeto[34], pero puesto que, como se ha visto, cada objeto está completamente determinado por sus predicados, no podría recibir la existencia como una determinación complementaria. En cuanto al «célebre Crusius», él pensó que el «cuándo» y el «dónde» eran indicios suficientes de existencia; pero cualquier hombre posible incluye en su noción todos los lugares y tiempos dónde y cuándo estará, excepto de que existe. El Judío Errante es ciertamente un hombre posible, sin embargo no existe[35].

Obviamente, cuando se enfrenta con las explicaciones de la existencia que dan otros, Kant se da cuenta de que no hacen justicia a su irreductible darse. Él sabe ahora que la existencia no está nunca incluida en una esencia[36], pero no parece imaginar que pudiera ser un elemento constitutivo de la realidad concreta.

De hecho, Kant no especulará nunca sobre la existencia como tal, pero tampoco la negará nunca ni la olvidará. Más bien, la pondrá entre paréntesis, de manera que esté siempre presente donde haya conocimiento real, pero sin que límite de ningún modo la espontaneidad del entendimiento humano. En este sentido, al menos, el «darse» actual de la existencia, tan rigurosamente acentuado por Hume, no se ha perdido en Kant. Como él mismo dice al final de su *Introducción a la Crítica de la Razón Pura*, «Hay dos fuentes de conocimiento humano (que probablemente emanan de una raíz común, pero desconocida para nosotros), a saber: los sentidos y el entendimiento. Por la primera, los objetos nos son *dados*, por la segunda, *pensados*»[37]. Este momento empírico permanecerá en la

34. «*Existentia est complexus affectionum in aliquo compossibilium, id est complementum possibilitatis internae, quatenus haec tantum ut complexus determinationem spectatur*». Al. Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, p. I, c. I, s. 3, n. 55, 4.ª ed. (Hallae Magdeburgicae, 1757), pp. 15-16.

35. KANT, *op. cit.*, I, 1, 3.

36. *Ibid.*, III, 2, init.

37. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, *ed. cit.*, p. 18.

doctrina de Kant como un legado estable de Hume y, en la misma medida la *Crítica de la Razón Pura* es realmente una reivindicación de los derechos de la existencia frente al esencialismo de Wolff.

Por eso, aunque idealismo crítico, la filosofía de Kant sigue siendo un realismo del mundo sensible, y lo es mucho más de lo que a veces se supone. Una vez que el análisis trascendental ha revelado los elementos puros *a priori* con los que sensibilidad y entendimiento contribuyen al conocimiento real, todavía queda por mencionar la intuición sensible. Ahora bien, en la intuición sensible como tal, nuestra sensibilidad es meramente pasiva. Situada, por así decir, incluso por debajo de las formas de espacio y tiempo, es pura receptividad, y todos los intentos de Leibniz, así como los de Wolff, para justificarla haciendo de ella una inteligibilidad confusa, pueden considerarse como otros tantos fracasos. En cualquier caso, Kant los rechaza resueltamente, y hasta tal punto es así que, cuando se encuentra con que se le acusa de idealismo, puede responder con toda sinceridad: «Lo que he llamado idealismo no se ocupaba de las cosas; ahora bien, dudar de su existencia es lo que contribuye al idealismo propiamente dicho, según el significado usual del término, y nunca se me ha pasado por la mente dudar de ella»[38].

El idealismo crítico de Kant incluye así un realismo de la existencia, y un realismo tal que puede ser llamado con toda propiedad realismo perfectamente ingenuo. Kant rechaza naturalmente el idealismo puro de Berkeley, según el cual el mundo material no existe, pero también rechaza lo que con gran precisión llama el «idealismo problemático» de Descartes, según el cual la existencia del mundo externo, aunque demostrable, necesitaba por lo menos ser probada. No hay en el kantismo ninguna demostración de la existencia del mundo, porque ello no es siquiera un problema. «Las cosas son» es para él una proposición no menos inmediatamente evidente que «yo pienso», y estas dos evidencias no sólo son iguales, son de la misma naturaleza: la realidad de los fenómenos materiales es tan inmediatamente percibida en la forma *a priori* de espacio como la realidad espiritual del sujeto pensante e inmediatamente percibida en la forma *a priori* del tiempo. Lo que impresiona directamente

38. KANT, *Prolegomena*, Der transzendentale Hauptfrage, I Teil, Anm. 3.

nuestra sensibilidad en la intuición sensible es, precisamente, la existencia. Pero, ¿qué hará con ella la filosofía?

Todo el esfuerzo de la filosofía de Kant, al menos en lo que respecta a la existencia, ha consistido en mantenerla fuera de la filosofía. El conocimiento humano la necesita para tener algo que conocer, pero eso es todo. La única función de la existencia es ser, tras lo cual no tiene nada más que decir. Que las cosas son es un hecho que hay que aceptar como tal, pero *lo que* son es algo de lo cual sólo el entendimiento humano es responsable. Si, como Hume había dicho, la realidad misma se niega a decir cómo es que, porque una cosa sea, otra cosa deba ser también, ello prueba tan sólo que la inteligibilidad no pertenece a las cosas en sí mismas, sino que ha de ser puesta en ellas por la mente humana. Éste es el «giro copernicano» intentado por Kant en filosofía: en adelante no girará la mente en torno a las cosas; las cosas mismas girarán en torno a la mente como en torno a un sol que proyecta sobre ellas su propia inteligibilidad. La firmeza con que Kant se resolvió a no permitir que la cruda realidad interfiera la obra de la filosofía se ve mejor por el lenguaje amenazante que usa cuando habla de ello: «La razón debe acceder a la naturaleza con vistas, ciertamente, a recibir información de ella, no, sin embargo, al modo de un alumno, que escucha todo lo que su maestro escoge para decirle, sino al modo de un juez, que obliga al testigo a responder a aquellas preguntas que él considera adecuado proponerle»[39]. Tal ha sido el método que, en el pasado ha conducido a la ciencia por la senda del progreso; tal debe ser también el método de una metafísica científica. Convocada así ante el tribunal del entendimiento humano, a la existencia no se le permitirá hablar, salvo tan sólo para responder a sus preguntas.

Como era de esperar, Kant no le hizo nunca ninguna pregunta. El técnicamente elaborado sistema de la *Crítica* parece una de esas centrales hidroeléctricas que canalizan la energía del agua en su fuente y la obligan a trabajar sin dejar nunca que se vea. La existencia no se nos da en el espacio, puesto que incluso el espacio es una forma *a priori* de nuestra sensibilidad. La exterioridad misma de las

39. KANT, *Crítica de la Razón Pura*. Prólogo a la segunda edición, *ed cit.*, p. xxvii.

cosas materiales es así interna a la mente, y, cuando hablamos de una realidad dada, estamos equivocados, porque lo que nos es dado en la intuición sensible, en cuanto sólo es dado, no es todavía una realidad. Despojemos a la realidad de lo que pertenece a las categorías del entendimiento y a las formas de la sensibilidad, y lo que reste será un no sé qué, ni inteligible, ni siquiera perceptible, puesto que estará fuera del espacio y del tiempo. En resumen, será una *x*, una incógnita.

Así es la existencia en la filosofía definitiva de Kant. Todo lo que podemos hacer con respecto a ella es o bien sentirla, o bien afirmarla, y, si la afirmamos, su afirmación no debe añadir nada en absoluto a la noción de lo que afirma. Incluso, en la *Crítica de la Razón Pura* sigue siendo verdad decir que la existencia puede sumarse o restarse del concepto de cualquier objeto sin alterarlo en lo más mínimo. Ahora bien, entre las diversas funciones del juicio, hay una que presenta este notable carácter, que no afecta en modo alguno al contenido mismo de nuestros juicios. Es la función de la modalidad. Las diversas modalidades del juicio responden a los diversos valores que la mente adscribe a su cópula, según que ponga una afirmación (o negación) como problemática (posibilidad), asertórica (realidad), o apodíctica (necesidad). Hay, pues, tres categorías de la modalidad, seis, si se les añaden sus contrarias. La categoría que responde a la existencia es obviamente la segunda, la categoría asertórica, cuya función propia es afirmar la realidad.

Pero, ¿en qué consiste exactamente la «realidad»? En tal doctrina tiene que ser dada en la intuición sensible y conocida por el entendimiento. A menos que sea dada en la intuición sensible, no puede ser conocida por el entendimiento, mientras que, por otra parte, donde el pensamiento no se adecua con la intuición sensible, todavía puede haber pensamiento, pero no conocimiento. Se puede asentar, por lo tanto, como un postulado, que: «Lo que se adecua a las condiciones materiales de la experiencia (esto es, de la sensación), es real». La existencia aparece, pues, donde el juicio asertórico, «*x es*», pone como real un objeto de pensamiento tal que responde a una intuición sensible, esto es, a un «dato». Así, la *Crítica de la Razón Pura* se ha mantenido fiel a la conclusión principal de la disertación de 1763: La existencia no es el *qué* que yo pongo, sino el *cómo* lo pongo. Además, aunque la esencia se ha convertido

ahora en lo que se concibe del ser por medio de las formas *a priori* del entendimiento, aún no incluye la existencia, de modo que, siguiendo una vieja ley que ya nos es familiar, la existencia no puede ser sino un «modo» de la esencia, o sea, algo que le pertenece sin alterar «lo que» ella es. En tercer lugar, puesto que la existencia puede captarse sólo en una realidad que es obra de la mente (ya que las formas *a priori* de la sensibilidad y las categorías *a priori* del entendimiento cooperan en su construcción), la existencia no puede ser ya un modo de la esencia misma, sino una modalidad del juicio.

Kant mismo ha resumido su doctrina de la existencia en los tres postulados siguientes: 1) «Aquello que se adecua a las condiciones formales (intuición y concepción) de la experiencia es *posible*»; es posible, porque, en tales casos, las dos condiciones que se requieren para las eventuales afirmaciones de existencia están hipotéticamente satisfechas. 2) «Aquello que se corresponde con las condiciones materiales de la experiencia (sensación) es *real*»; es real, porque en tales casos las dos condiciones requeridas por el postulado I están realmente satisfechas. 3) «Aquello cuya correspondencia con lo real está determinada según las condiciones universales de la experiencia es (existe) *necesario*»; es necesario porque el juicio determina que, en este caso, las condiciones universales requeridas por la realidad están realmente satisfechas. Pero, cualquiera que sea la modalidad de nuestros juicios, cuyas condiciones *a priori* reemplazan aquí a la necesidad intrínseca de las ulteriores esencias, todavía respeta la neutralidad existencial que siempre habían poseído las esencias. En el idealismo crítico, las categorías de modalidad heredan los privilegios de los «modos» escotistas del ser; lo determinan sin cambiarlo. Sólo que, lo que una vez fuera privilegio del ser, se convierte ahora en un privilegio del pensamiento: «Las categorías de modalidad poseen la peculiaridad de que no determinan en lo más mínimo al objeto, ni aumentan la concepción a la que se unen como predicados, sino que tan sólo expresan su relación con la facultad de conocer»[40].

40. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, Analítica Trascendental, II, 4. Los Postulados del Pensamiento Empírico, *ed. cit.*, p. 161.

Si esto es así, donde no se da nada, no hay conocimiento; aunque lo que se da sea una *x* que no es siquiera la existencia, sino aquello a lo que se atribuye la existencia por medio de la modalidad asertórica del juicio. De esa *x*, tomada en sí misma, no sabemos nada, salvo tan sólo que es. Y, ¿cómo podríamos conocerla? En cuanto que es conocida, o incluso simplemente percibida, lo que se percibe o se conoce es su fenómeno, esto es, su apariencia a través de las condiciones *a priori* requeridas para su conocimiento intelectual y su percepción sensorial. En resumen, «todas aquellas propiedades que constituyen la intuición de una cosa material pertenecen tan sólo a su apariencia». Tras lo cual añade Kant: «Porque la existencia de la cosa que aparece no se suprime por ello, como sucede en el idealismo puro, sino que por ello sólo se muestra que, por medio de los sentidos, nosotros no podemos en absoluto conocer esa cosa tal como es en sí misma»[41]. Puesto que lo que es verdad de los sentidos es todavía más verdadero para el entendimiento, debe haber existencia para que haya conocimiento, pero el hecho de que la realidad existe, aunque sea una condición necesaria, no entra en nuestro conocimiento científico de la realidad. Lo cual era en verdad perfectamente cierto, porque, si se da algo como un conocimiento de la existencia, no puede ser físico sino *metafísico*. La ciencia como tal no necesita para nada la existencia. Relegándola al reino incognoscible de la «cosa en sí», Kant la ha conservado como una condición necesaria para el conocimiento real, pero también la ha convertido en aquella condición fundamental del conocimiento de la que nada se conoce ni se puede conocer. Nunca, ni siquiera en el *Opus Postumum*, ha consentido Kant en suprimir aquella «cosa en sí» que separa al idealismo crítico del idealismo puro. Nunca, ni siquiera en la *Crítica de la Razón Práctica*, ha consentido Kant en poner la «cosa en sí» como algo «conocido». Es posible que la razón práctica nos enseñe algo acerca de lo que la cosa en sí postula, pero tales postulados no entrañan ningún conocimiento de lo que es. El conocimiento de lo que una cosa es en cuanto que no es conocida, es una rotunda contradicción en la doctrina de Kant. La existencia, pues, es una *x* que Kant nunca elimina, porque nunca traiciona completamente a Hume, y esa *x*

41. KANT, *Prolegomena*, Transzendentale Hauptfrage, I Teil, Anm. II.

sigue siendo una *x* porque Kant nunca traiciona completamente a Wolff.

Ciertamente, Kant podía haberlo hecho basándose en su propio golpe de audacia inicial: «El entendimiento no deriva sus leyes *a priori* de la naturaleza, se las *prescribe*»[42]. Pero entonces, si lo que se cuestiona es la misma «posibilidad de la naturaleza», y si la naturaleza es lo que el entendimiento le hace ser, ¿por qué no habría de prescribir el entendimiento la existencia? Porque, dice Kant, eso sería idealismo. Pero, si el idealismo es verdad, ¿por qué no el idealismo? Todo apunta al hecho de que, a pesar de su precario resurgimiento bajo la influencia de Hume, no se puede seguir manteniendo la existencia.

Kant fue todavía capaz de conservarla, porque lo que él estaba construyendo era una *Crítica* del conocimiento humano, que, para él, era idéntico al conocimiento «científico». Ahora bien, obviamente, donde nada *es* para ser conocido, no puede haber ningún conocimiento en absoluto, pero, si tanto la física misma como su Crítica están bien fundamentadas dando la existencia por supuesta, una metafísica de esa Crítica no tiene derecho a hacer lo mismo. Aquella raíz común de la que sensibilidad y entendimiento brotan, y de la que Kant dice que existe, pero que no sabemos qué es, había de ser al fin desenterrada y sacada a la luz. En resumen, si no puede permanecer como un cuerpo extraño arbitrariamente inserto en el mundo inteligible del entendimiento, la existencia ha de ser negada de plano, o bien deducida *a priori* como todo lo demás. De hecho, ambas posibilidades han sido escogidas por los filósofos post-kantianos. El kantismo se ha resuelto así normalmente en fenomenalismo o en idealismo puro, y ambos casos podrían proporcionar fructíferos temas de investigación para nuestro problema, pero ninguno comparable en importancia con la deducción *a priori* de la existencia llevada a cabo por Hegel.

Hegel no era un filósofo; él era un mundo, un mundo auto-creador, cuyo íntimo problema fue darse cuenta de que, a la vez que no podía existir sin exteriorizarse por medio de conceptos, no podía hacerlo sin desarrollar con toda amplitud su fondo más íntimo con

42. *Ibid.*, II Teil, *Wie ist Natur selbst möglich?*

gran riesgo de perderlo[43]. No obstante, según Hegel, la filosofía es este riesgo, y, después de todo, el mundo mismo *es* tal riesgo, puesto que no es nada más que la progresiva autodeterminación, a través de los diversos pasos de una paciente dialéctica, de la unidad íntima de un espíritu auto-subsistente.

Lo más notable en el mundo de Hegel es que, para ser completamente inteligible, todo en él ha de ser susceptible de una justificación exhaustiva. Lo que equivale a decir que una interpretación filosófica de la realidad debería dar cuenta de toda la realidad, incluida la naturaleza, la geografía, el derecho, la historia y la historia de la historia, la filosofía junto con la historia de la filosofía y la filosofía de esa historia, incluida la propia filosofía de Hegel. Esta ambición de inteligibilidad exhaustiva entrañaba necesariamente dos importantes consecuencias. Por una parte, si todas las cosas pueden ser racionalmente explicadas, todo lo que es real es racional, lo que significa que es exactamente lo que debe ser. Como tal, todas y cada una de las cosas son racionalmente justificables, porque, de hecho, están racionalmente justificadas. Por otra parte, mientras que cada cosa es lo que debe ser, considerada desde su propio punto de vista, no parece que sea lo que debería ser cuando se la mira desde el punto de vista de otra cosa. La ojeada más superficial a la naturaleza mostrará que ciertas cosas sólo consiguen existir destruyendo a otras. Incluso, en el orden del pensamiento abstracto no se puede afirmar algo sin negar a la vez otra cosa. Ahora bien, si lo consideramos más detenidamente, es esto exactamente lo que hasta ahora ha impedido a la filosofía dar una explicación exhaustiva de la realidad. Los filósofos no podían acoger en sus doctrinas un elemento cualquiera de la realidad sin rechazar otro. Su noción misma de conocimiento racional muestra, por lo tanto, la necesidad de ser revisada.

¿Qué filosofía tiene en la mente Hegel cuando critica así a sus predecesores? No piensa en lo que Kant había llamado «filosofía dogmática», esto es, «cualquier proceder de la razón pura sin una crítica previa de sus propias potencias»[44]. Hegel está pensando con-

43. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, Prólogo, trans. por J.B. Baillie, 2.ª ed. (London y New York, 1931).

44. KANT, *Crítica de la Razón Pura*. Prólogo a la segunda edición, *ed. cit.*, p. XXXVIII.

cretamente en Wolff, y lo que le reprocha al wolfismo es algo más que su falta de crítica. «Tomada en su forma más plenamente determinada y más reciente, aquella manera de filosofar era la metafísica del pasado, tal como se había llegado a establecer en nuestro país. Sin embargo, aquella filosofía es del pasado sólo para la historia de la filosofía, porque, ciertamente, tomada en sí misma, sigue siendo algo completamente actual, a saber: la simple consideración por el entendimiento de los objetos de la razón»[45].

Ahora bien, Hegel no ve nada fundamentalmente erróneo en suponer que, por el hecho de que algo sea pensado, esté siendo conocido en sí mismo. Lejos de pedirle cuentas al antiguo dogmatismo por haber confiado implícitamente en las potencias cognoscitivas de la razón, él lo considera como muy superior al idealismo crítico de Kant, que había intentado superarlo. El error del antiguo dogmatismo era otro, a saber: la ilusión que siempre mantuvo de que conocer lo absoluto consistía en adscribirle predicados, sin preocuparse por su contenido o su valor, y sin determinar lo absoluto mismo por medio de la atribución misma de aquellos predicados. En otras palabras, los filósofos dogmáticos estaban en lo cierto al suponer que se puede conocer la realidad absoluta, exactamente tal como es en sí misma, por medio de conceptos, pero se equivocaron en cuanto al método para manejar los conceptos. El suyo era un dogmatismo verdaderamente ingenuo y nada sofisticado, no ciertamente porque no se les ocurriera criticar las facultades de la razón —¿con qué las criticaríamos sino con la razón misma?—, sino porque era una mera ontología, esto es, una ciencia de las determinaciones abstractas de las esencias. Ahora bien, como el mismo Hegel dice muy bien, cuando se entiende como simple presentación de una esencia a la mente, un concepto no contiene nada más que «la vacía abstracción de una esencia indeterminada, de la pura realidad o positividad, el producto muerto de la moderna Filosofía de las Luces»[46]. Dados tales conceptos, aquellos filósofos se preguntaban simplemente de qué sujetos podían ser predicados, y su única regla es que cualquier predicación es verdadera, sólo con tal de que no

45. HEGEL, *Encyclopädie der philosphischen Wissenschaften im Grundisse*, 2.ª ed., ed. por G. Lasson (Leipzig, Meiner, 1911), art. 27, p. 60.

46. HEGEL, *Encyclopädie*, art. 36, p. 64.

incluya contradicción, mientras que si incluye contradicción, entonces es falsa. En resumen, tal ontología no era sino una lógica, y por eso tales filosofías no han logrado nunca captar la realidad.

Frente al conceptualismo abstracto de Wolff, Hegel opone el crudo empirismo de Hume. El problema con que se encontró el dogmatismo era salir de la abstracción y alcanzar la realidad concreta. El problema con que se encuentra el empirismo de Hume es justo el contrario, a saber: lograr la verdadera generalidad. Porque, ciertamente, generalidad significa algo muy diferente de «un gran número de casos similares», así como la noción de «conexión necesaria» significa algo muy diferente de «cambios que se siguen de modo regular en el tiempo, o yuxtaposición de objetos en el espacio». Hume lo comprendió tan bien que juzgó imposible establecer ninguna proposición universal y necesaria, porque ninguna se puede justificar a partir de sólo a la experiencia. Pero el criticismo de Kant no era tan diferente del empirismo de Hume como Kant se imaginó. El hecho de que el kantismo ponga un «dato» en el origen de todo conocimiento real es suficiente en sí mismo como para gravarlo con todas las limitaciones del empirismo. El kantismo se convierte así en un empirismo tal que requiere un «dato», acerca del cual nada se puede saber, puesto que, como requisito previo a todo conocimiento, no puede caer bajo él. Tal es la cosa-en-sí, «el abstracto total, el todo vacío, sin ninguna otra determinación que la de un "más allá"»[47]. Ciertamente, y Hegel lo sabía, Kant había protestado fuertemente frente a la acusación de idealismo de su doctrina. No obstante, ésta no era otra cosa: No un «idealismo crítico», sino el tipo más vulgar de idealismo: Porque el «dato» mantenido por Kant era tal que todo sucedía para el conocimiento como si aquel «dato» mismo no estuviera. A despecho de todo lo que Kant pudiera decir, el ser era, en su filosofía, exactamente lo mismo que había sido en el idealismo de Berkeley, en el que *ser* era *ser percibido*: *esse est percipi*.

Esta argumentación es doblemente interesante para nosotros, porque presta credibilidad a nuestra interpretación de Kant y nos abre un camino para la correcta interpretación de la doctrina de He-

47. *Ibíd.*, art. 44, p. 70.

gel sobre el ser. En el criticismo de Kant hay demasiada existencia, y no hay suficiente. Demasiada, porque viene arbitrariamente dada, como en el caso de Hume; insuficiente, porque es tan absolutamente incognoscible que prácticamente no hay más en el idealismo crítico de Kant que lo que había en el idealismo absoluto de Berkeley. Al mismo tiempo, puesto que Hegel estaba resuelto a confiar en las esencias y conceptos como medios adecuados para alcanzar la realidad absoluta, no le quedaba otra elección que llevar a cabo una reforma completa de la esencia y el concepto. Lo que él necesitaba eran «universales concretos», esto es, esencias concretas adecuadamente captadas por medio de conceptos concretos. Por concreción de una esencia o de un concepto entendemos simplemente la totalidad de sus determinaciones constitutivas interrelacionadas y mutuamente determinantes.

Como primera aproximación al significado de la concreción hegeliana, puede ser conveniente tomar en consideración la refutación que hace Hegel de la refutación kantiana del argumento ontológico. La principal objeción de Kant a aquel argumento era que no se podía deducir válidamente la existencia de Dios de ninguna esencia ni de ninguna noción. A lo que Hegel replica que, aunque la existencia de cualquier ser finito es ciertamente distinta del concepto de éste, el concepto de Dios incluye su ser: Dios es precisamente *aquello que sólo se puede pensar como existente*; esto es, aquello cuyo concepto incluye en sí mismo el ser. Es esta unidad del concepto y del ser lo que constituye el concepto de Dios.

Perfectamente clásica en su formulación, esta venerable respuesta reviste, sin embargo, una nueva significación en la metafísica de Hegel. En cuanto que se dirigía contra el argumento ontológico de Wolff, en el que el concepto de existencia se *predicaba* del concepto de Dios, la crítica de Kant era muy oportuna. Porque, ciertamente, ¿qué tiene en común la predicación abstracta con la existencia? Lo que Kant debiera haber visto, por el contrario, es que la esencia de Dios es en sí misma no sólo la más concreta de todas las esencias, sino la plenitud misma de la realidad. Dios es el espíritu en su vida más íntima, la «totalidad plenamente concreta» de todas las determinaciones posibles. Cuando pensaba en tal esencia, Hegel no podía evitar sentirse ligeramente divertido por los escrúpulos críticos de Kant. Porque Kant estuvo

siempre preguntándose si debería o no adscribir la existencia a la esencia de Dios, como si Dios hubiera estado esperando a que Kant le adscribiese la existencia. Dios la tiene. El verdadero problema no es saber si podemos *adscribir* la existencia a la esencia de Dios; es más bien si podemos *negar* a esa esencia una existencia que obviamente incluye entre el infinito número de las demás determinaciones.

La actitud de Kant parece aún más extraña si se considera qué es lo que él se atreve a no adscribir a Dios. Predicar la existencia es predicar el ser. Ahora bien, ¿qué es el ser? Es «la más pobre y la más abstracta de todas las nociones». Lo menos que una cosa puede hacer es ser. El ser aparece así, en la filosofía de Hegel, como el más empobrecido de todos los conceptos, y es así a causa de su suprema abstracción. No hay nada, dice Hegel, que tenga menos que mostrar ante la mente que el ser, tras lo cual añade sin embargo esta iluminadora observación: «Sólo hay una cosa cuyos contenidos puedan ser todavía más pobres, y es lo que a veces se confunde con el ser, a saber: una existencia sensible externa, como la del papel que se encuentra ante mí; pero una existencia externa y sensible como la de una cosa finita y perecedera no debería ser ni siquiera mencionada aquí»[48]. La esencial indigencia del ser es, por lo tanto, idéntica a su abstracción. El ser es lo que queda de la concreción de una esencia después de que todo lo que ésta es le ha sido quitado. Por el contrario, la esencia de Dios es la más concreta y la más plena de todas las esencias, porque es la unidad de un infinito número de determinaciones. Por eso, el problema de la existencia de Dios es, después de todo, de poca importancia: Decir del Supremo «Yo» que es, es lo menos que se puede decir de Él.

Que Hegel está resucitando con ello la vieja teología del Dios Esencia es tan obvio que no tendría sentido probarlo. Su esencialismo es más refinado que el de Wolff y el de los escotistas del siglo XIV, pero es fundamentalmente el mismo. La única diferencia es que, en lugar de ser la tercera o la cuarta de entre las determinaciones de la esencia divina, el ser es la última en la teología de Hegel. El ser es tan poco en sí mismo que ponerlo entre las determinacio-

48. *Ibíd.*

nes del sujeto absoluto al que llamamos Dios es rendirle un homenaje bastante pobre. En cuanto a la existencia misma, ésta es completamente irrelevante para la cuestión.

Estamos ahora en mejores condiciones para entender el lugar que asigna Hegel al ser en su *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Es el primero porque es el más bajo de la progresiva determinación de Aquél que es la plenitud de la realidad. Tomado en sí mismo, el ser es la indeterminación *inmediata*, es decir, no la indeterminación ya determinada que viene antes de una ulterior determinación, sino indeterminación absoluta. El ser es la indeterminación que precede a *todas* las determinaciones. Y esa total indeterminación es la materia misma del ser. ¿Cómo se puede captar por el pensamiento?

Puesto que el ser es totalmente abstracto, no puede ser percibido por medio de sensación alguna; y, puesto que es completamente vacío de contenido, no puede ser objeto de ninguna representación ni de ninguna intuición intelectual. El ser no es tampoco la esencia, porque la esencia como tal entraña ya muchas determinaciones adicionales al ser. Ahora bien, si el ser no es percibido, ni representado ni intuido, y sin embargo es conocido, sólo queda una hipótesis que se pueda proponer acerca de él, a saber: que el ser sea idéntico al pensamiento. Pensar es pensar el ser, o, si así se ve mejor, el ser es el pensamiento cuando el pensamiento se toma a sí mismo como su objeto propio. Por eso se puede decir que el comienzo de la filosofía coincide con el comienzo de la historia de la filosofía, porque esa historia comienza realmente con Parménides. Poniendo el ser como la sustancia absoluta, Parménides identificó la realidad absoluta con el pensamiento puro, que es pensamiento del ser; y para nosotros también, que después de tantos siglos estamos recomenzando el experimento siempre actual de Parménides, pensar el ser pura y simplemente es pura y simplemente pensar.

Demos ahora un paso más. Este ser, que está completamente vacío de toda determinación, es por lo tanto absoluta vaciedad. Cualquier otra cosa que se le pudiera adscribir tendríamos que negarla. En otras palabras, puesto que no es esto ni aquello, ni ninguna otra cosa, no es nada. La nada es la negación absoluta tomada en su inmediatez. O sea, «nada» no es una negación relativa, tal como las que presuponen alguna afirmación precedente (*a* no es *b*); es la

negación que precede a cualquier otra negación[49]. Si parece escandaloso decir que el ser es la nada, esto es sólo porque no llegamos a darnos cuenta de que, puesto que no hay nada que el ser sea, el ser es nada. El puro ser y el puro no-ser son idénticos, y no es de admirar, puesto que «estos dos comienzos no son sino vacías abstracciones, y cada uno de ellos es tan vacío como el otro». En este extremo grado de indeterminación la equivalencia de estos dos términos aparece evidente.

Esto tiene todo el aspecto de ser una pérdida de tiempo, pero hemos progresado más de lo que puede parecer. Decir que el ser *es* el no-ser es unir estos dos términos en un tercero. Unirlos significa realmente concebir que, así como el ser *es* el no-ser, así también el no-ser es el ser. En otras palabras, si es cierto decir que el ser es el no-ser, y a la inversa, entonces la verdad del ser *está en* el no-ser, y a la inversa. Esta unidad que *consiste en el pasar del uno al otro y del otro al uno*, es un movimiento; es, propiamente, el *devenir*.

La absoluta novedad del método de Hegel aparece así plenamente desde el primer paso de su itinerario filosófico. Como ya se ha dicho, la metafísica dogmática no logró nunca dar cuenta de toda la realidad. Ahora empezamos a ver por qué. Construida completamente sobre el principio de contradicción, la metafísica dogmática lo usó siempre para dividir y excluir. En una lógica dedicada enteramente a conceptos abstractos, tal vez sea cierto que ninguna cosa puede ser, a la vez, ella misma y su contraria; pero no sucede así en la realidad, donde las cosas son siempre, a la vez, ellas mismas y sus contrarias. El principio de contradicción puede que sea la ley de los conceptos abstractos; la contradicción misma es la ley de la realidad. Cuando Hegel dice que sus universales son concretos, quiere precisamente decir, que contrariamente a las nociones lógicas abstractas usadas por Wolff, sus nociones metafísicas incluyen en su unidad el devenir dialéctico que las engendra. Además, cuando Hegel dice que su metafísica no es dogmática, quiere decir que, contrariamente a aquellas antiguas metafísicas que siempre estaban eligiendo entre dos términos contradictorios, su filosofía no hace nunca ninguna elección entre dos cosas con-

49. *Ibíd.*, art. 87, p. 109.

tradictorias. Asume ambas, uniéndolas en una tercera cosa cuya concreción es el recíproco pasar del uno al otro de sus constitutivos contradictorios. Porque estos constitutivos tienen que ser dos, para que puedan ser uno. La contradicción es la fuerza motriz que engendra la dialéctica hegeliana y, puesto que es lo mismo, la realidad hegeliana.

Si le concedemos a Hegel su planteamiento inicial del problema filosófico, tenemos que concederle también esta insólita concepción de lo «real». Lo que Hegel pretendió era una realidad hecha de esencias concretas y a la vez cognoscibles por medio de conceptos. Si lo «abstracto» es lo no-contradictorio, entonces lo concreto no puede ser nada más que lo contradictorio. Y una vez más la Filosofía resume la historia de la Filosofía. Porque si la filosofía se inició con Parménides, continuó con Heráclito. Y ambos estuvieron en lo cierto, porque fueron dos momentos contradictorios del mismo devenir dialéctico.

Hemos alcanzado, pues, el primer objeto concreto del pensamiento, esto es, la unidad de la noción recíproca por medio de la cual el pensamiento está pensando constantemente el ser como nada y la nada como ser. Según la fuerte fórmula de Hegel: «El devenir... es la inquietud en sí: *Werden... ist die Unruhe in sich*»[50]. Sin embargo, podemos captar esta inquietud radical como constituyendo un fin en sí misma. Con ella, el pensamiento encuentra, por vez primera, un lugar de descanso, que es el devenir captado como devenir. Pero entonces, *qua* devenir, el devenir mismo ya ha llegado a ser. *Es* devenir. Es algo «dado», lo que se llama, en alemán, un *Dasein* (un «ser ahí»), porque se puede usar la determinación espacial como símbolo de *cualquier* determinación inmediata. El «darse», pues, es aquella determinación del ser que precede a *todas* sus otras determinaciones; es lo que hace del primero de todos los conceptos concretos un «ser ahí». En palabras del propio Hegel: «El ser, en el devenir, esto es, el ser como uno con la nada, y la nada como una con el ser, se están simplemente desvaneciendo; el devenir es absorbido, debido a su auto-contradicción, por aquella unidad en la que ambos están superados (*aufgehoben*); el devenir se resuelve así

50. *Ibíd.*, art. 88, 4, p. 113.

en el darse (*Dasein:* ser ahí)»[51]. La lógica abstracta tenia que considerar la contradicción como el caso típico de imposibilidad; la lógica del ser real tiene que considerar a la contradicción como la concreción misma de la realidad concreta. Y no se debe decir que, puesto que el ser es la nada, el darse concreto, se está creando en sí mismo de la nada. Porque es la nada misma lo que aparece en el devenir como una *determinada* nada[52]. Es la «nada de ser». Tal nada es la nada de aquello de lo que ella resulta. Esta nada determinada tiene, pues, un contenido propio, y por eso el «darse» (*Dasein*) aparece en última instancia como la ya conquistada unidad de su propia contradicción interna.

Así, pues, lo «dado» es la misma noción concreta, porque proviene de la primera determinación inmediata. Como tal, él mismo tiene determinación, y lo llamamos «cualidad»[53]. Donde hay algo «dado», entonces, allí hay también cualidad; pero donde hay algo «dado» dotado de cualidad, se presenta la posibilidad de decir *qué* es, cuál es la realidad. Como *real*, lo dado es ahora lo que es. Pero, para cualquier realidad dada ser lo que es, es relación. Es relación consigo mismo. En adelante, cualquier realidad dada será *un* sí mismo y *en* sí mismo, y esto es ser «esencia» (*Wesenheit*). La esencia es, pues, el ser en su simple relación a sí mismo[54], lo que significa que, tras justificar su propia historia, hasta Heráclito, la filosofía se justifica ahora hasta Platón. No obstante, observemos cuidadosamente que los dos términos de esta relación de auto-identidad no son idénticos ellos mismos. En la esencia, el ser *aparece como idéntico a sí*. En otras palabras, el ser que la esencia incluye es «aquel que aparece en la esencia»; en definitiva, es la aparición que, como mera aparición, es «inesencial». De este modo, en tanto en cuanto es una aparición del ser a sí, la esencia incluye necesariamente su propio «inesencial», y, puesto que lo incluye como siendo su propio aparecer a sí, incluye esencialmente, por así decir, la ine-

51. *Ibíd.*, art. 89, p. 114.

52. Cf. HEGEL, *Fenomenología*. Introducción, donde el no-ser aparece como una «nada de ser», esto es, una nada que está determinada por el mismo ser que niega.

53. HEGEL, *Encyclopädie*, art. 90, p. 115.

54. *Ibíd.*, art. 112, p. 126.

sencialidad. Esta mutua reflexión de dos términos que pasan el uno al otro no es nada nuevo para nosotros. Así como no podíamos pensar el ser sin pensar el no-ser, y a la inversa, así tampoco podemos pensar la esencia sin pensar la aparición, y a la inversa, por la sencilla razón de que la esencia es la aparición misma de la realidad a sí misma. La fecundidad de la contradicción se muestra de nuevo aquí plenamente. Porque, ciertamente, como aparición del ser a sí mismo, la esencia es el fundamento próximo de la existencia: «*Das Wessen als Grund der Existenz*»[55].

La llamamos justamente «existencia» (*Ex-istenz*), precisamente porque hay un fundamento (*Grund*) del cual brota. En la metafísica abstracta, la auto-identidad de una esencia no es más que la identidad formal del ser como sujeto con el ser como predicado. No así, aquí. La esencia concreta, esto es, la esencia real, es la unidad del ser *qua* ser con su propia aparición a sí mismo. Ahora bien, entre el ser *qua* ser y el ser como aparición, hay una diferencia, de tal modo que la esencia es diferencia de sí misma captada como identidad consigo misma. La esencia no es ni pura mismidad ni pura alteridad; es más bien el mutuo reflejar y pasar de lo uno a lo otro. Si la esencia es verdaderamente esto, entonces, *qua* esencia, es «aquello que tiene su ser en otro»[56]. Por eso la esencia es el fundamento, o base, esto es, la razón próxima, de algo más. La esencia es la razón próxima de la existencia, porque, como auto-identidad concreta, ésta surge de aquella interrelación del ser con su propia aparición, que es la esencia. La existencia es, pues, a la esencia lo que el «darse» (*Dasein*) es al ser. En resumen, la existencia surge de la superación real, por una esencia concreta, de apariencia y realidad. Pues bien, supongamos, en obsequio a la brevedad, que un proceso dialéctico similar hubiese logrado superar la oposición real que hay entre la esencia y su propia existencia; su unidad sería entonces la cosa (*das Ding*).

Esto representa un paso decisivo en la dialéctica hegeliana, en cuanto marca el triunfo del idealismo concreto sobre el idealismo crítico. Ahora sabemos qué es «la cosa», y esto no es en absoluto

55. *Ibíd.*, art. 115, p. 128.
56. *Ibíd.*, art. 121, p. 134.

saber qué es esta o aquella cosa en particular, sino qué es ser una cosa como tal. Ser una cosa como tal es ser la ya superada oposición de una esencia concreta con su propia existencia, y saber esto es saber a la vez qué es «la cosa en sí misma». La célebre «cosa-en-sí» de Kant es aquí no sólo dejada atrás por Hegel en el curso de su itinerario dialéctico; es conocida en sí misma y exactamente: tal como es. Ciertamente, no había misterio alguno en ella; vemos a través de ella y no es mucho. Así como el ser era la indeterminación misma, la cosa no es en sí misma nada más que su «cosidad», esto es, su condición de completa y total indeterminación y de abierta capacidad a todas sus ulteriores determinaciones. En otras palabras, en lugar de poner la cosa-en-sí como raíz incognoscible de todas las apariciones, esto es, como la primitiva fecundidad en la que, con que sólo pudiera aparecer tal como es, se hallaría de repente la fuente de todo ser y de toda inteligibilidad, Hegel la pone como la paupérrima condición que es la de la cosa cuando todavía es sólo «cosa».

Era de prever. Hegel no se cansa nunca de atacar aquel logicismo de los conceptos abstractos con el que Wolff había confundido el conocimiento filosófico. Pero no tiene ninguna objeción contra la lógica, con tal que sea la verdadera lógica, su propia lógica, esto es, la lógica de las esencias concretas. Tanto es así que, en su propia doctrina, todos los problemas discutidos por Wolff bajo el título de ontología constituyen para Hegel el comienzo mismo de su lógica. Si algunos posibles lectores se sienten desanimados ante la llamada *Gran Lógica* de Hegel por su volumen, esto no tiene remedio; pero, si lo que temen es la lógica formal, que no tengan cuidado. En la filosofía de Hegel, la lógica es la dialéctica concreta del ser *qua* ser, en donde éste aparece como conquistando progresivamente todas las determinaciones que le son propias como tal. La misma realidad actual (*die Wirklichkeit*) es simplemente la cosa en cuanto unidad actualizada de su esencia y de su existencia[57]. Así entendida, la realidad actual se halla aún en el orden de la lógica, cuyos límites sólo se alcanzan con la determinación del ser como idea, entonces, esto es, en el momento mismo en que el ser como idea, por así decir, camina por sí solo y se pone así bajo la forma de «ser otro», como lo

57. *Ibid.*, arts. 142 y 143, p. 145

negativo y lo externo a sí mismo, entonces el ser se convierte en «naturaleza»[58]. La lógica llega entonces a su fin, y comienza la filosofía de la naturaleza, seguida más adelante por la filosofía del espíritu. Hegel mismo ha reclamado para su filosofía el título de «idealismo absoluto», y seguramente lo merece, puesto que, en ella, incluso la concreción es idealidad. Sin embargo, y después de todo, el idealismo absoluto de Hegel es una cabal reposición del antiguo esencialismo, presentándose tan triunfante que se oculta bajo sus trofeos. La lógica ha engullido toda la realidad. Tras levantar una protesta inútil en la doctrina de Hume, la existencia intentó ocultarse al menos de algún modo en el idealismo crítico de Kant. Se había hecho tan insignificante que podía esperar razonablemente quedarse allí. Pero ahora la nueva esencia de Hegel no sólo la ha explicado *a priori*: la ha fundamentado. En el secular proceso de «la esencia contra la existencia», la esencia ha ganado por fin el pleito; lo que significa, por supuesto, que el proceso de la «existencia contra la esencia» está a punto de volver a empezar, y esta vez, debido a la completa victoria de Hegel, si de algún modo hay que combatir, habrá que luchar hasta el final.

Como era de esperar, el ataque al idealismo absoluto de Hegel vino de la religión. Digo que era de esperar, porque ya había sucedido, y en más de una ocasión. Cuatro nombres lo expresarán mejor: Bernardo de Claraval contra Abelardo, Pascal contra Descartes. Y esto nos mostrará a la vez lo que volverá a suceder, a saber: que la reacción de la existencia contra la esencia está llamada a convertirse en una reacción de la existencia contra la filosofía. Lo que importa, había dicho Bernardo, no es dar razón de los misterios, como hacía Abelardo, sino creerlos y salvar así el alma. Y Pascal sólo seguía el ejemplo precedente cuando, habiendo etiquetado a Descartes en algún lugar como «inútil e ineficaz», añadía que la filosofía no merecía «una hora de preocupación». Ahora bien, si hay una proposición que resuma el variado mensaje de Kierkegaard, ésta es que lo que importa no es *conocer* el cristianismo, sino *ser* cristiano.

Que la cuestión se planteara al final bajo esta forma, y con tal fuerza, sólo se puede explicar por el apasionado interés de Kierkegaard por los problemas religiosos. No uso aquí las palabras «expe-

58. *Ibíd.*, art. 247, p. 207.

riencias religiosas», porque no está probado que nunca tuviera alguna, si se toman al menos esas palabras en su pleno significado. La clave de su vida religiosa se expresa tal vez mejor por su repugnancia a pensar que él mereciese el título de *cristiano*, no porque el cristianismo no fuese lo bastante bueno para él, sino, por el contrario, porque ser verdaderamente cristiano le parecía tan difícil y tan noble empresa que él nunca se hubiera jactado de haberlo conseguido.

Este es el auténtico significado de toda su obra, tal como él la concibió desde un principio; tenía que estar plenamente dedicada al servicio del cristianismo. Pero esta primera dedicación entrañaba que, aunque él mismo nunca lograra llegar a ser cristiano, pondría su corazón y su alma al servicio de Dios, de tal modo que por lo menos pudiera arrojar la máxima luz sobre la naturaleza del cristianismo así como sobre el punto en el que la confusión prevalecía entonces en la cristiandad[59]. Y esta confusión era principalmente la confusión hegeliana; consistía en creer que ser cristiano era conocer el cristianismo, y que había un sistema, una especulación, esto es, un conocimiento «especular», por medio del cual era posible «llegar a ser cristiano».

Lo que realmente le preocupaba era su propia dificultad para ser cristiano; pero estaba no menos preocupado por el, para él, siempre sorprendente hecho de que él fuera casi el único a quien le resultaba difícil el cristianismo. Había gran cantidad de cristianos a su alrededor, y a todos ellos les parecía muy fácil serlo. *Ellos*, al menos, no dudaban de su derecho a llamarse cristianos. Ahora bien, ¿por qué estaban tan seguros de ser cristianos? ¿Por qué estaba su obispo tan seguro de ser cristiano? ¿Por qué estaban sus ministros tan seguros de ser cristianos? Eran preguntas ciertamente pertinentes, especialmente la penúltima, porque el obispo Mynster era tan buen teólogo y tan docto hegeliano que era capaz de explicarlo todo, incluso la religión en general, el cristianismo en particular y, si se diera el caso, hasta Dios. Si Kierkegaard sólo hubiera protestado en nombre de la religión, no hubiera representado nada nuevo en

59. Sören KIERKEGAARD, *Point de vue explicatif de mon oeuvre*; trad. por P.H. Tisseau (1940), p. 75, n. 1.

la historia de la filosofía. Pero Kierkegaard hizo algo más. Él se aferró a una de esas evidencias que son tan obvias y tan sólidas que nadie sabe qué hacer con ellas, y dedicó toda su vida a enseñarla y a predicarla. Kierkegaard estaba poseído por la convicción de que, si la religión, que es vida, está en constante peligro de degenerar en especulación abstracta, ello es debido a que uno de los permanentes propósitos de la filosofía es eliminar la existencia. Ahí está el verdadero origen del existencialismo contemporáneo, e incluso cabe preguntarse si el existencialismo puro no cesó inmediatamente de existir tras la muerte de Kierkegaard.

Toda su argumentación se apoya sobre una distinción fundamental entre dos tipos de conocimiento: conocimiento objetivo y conocimiento subjetivo. Me temo que la expresión «conocimiento subjetivo» es más bien equívoca, pero, si queremos entender a Kierkegaard, debemos aceptarla sin discusión y habituarnos progresivamente a su significado. El conocimiento objetivo es aquel conocimiento que, una vez adquirido, no requiere ningún especial esfuerzo de apropiación por parte del sujeto cognoscente. Se llama «objetivo» no sólo porque se dirige a captar objetos, sino también, y sobre todo, porque se ocupa de ellos de un modo perfectamente objetivo. Es «especular»; simplemente los refleja. Un signo inequívoco nos permite identificar tal conocimiento, y es que, una vez adquirido, no requiere el más ligero esfuerzo de apropiación por parte del sujeto cognoscente. Esto no significa que ningún hombre pueda sentir pasión por el conocimiento objetivo. Se puede ser un apasionado matemático o un apasionado lógico así como un apasionado entomólogo; pero, una vez que el conocimiento apasionadamente deseado está allí, se conoce, y todo lo que se puede hacer con él es conocerlo. Aun cuando su adquisición haya podido costar un infinito trabajo, el problema de su apropiación ni siquiera se plantea: el conocimiento de la verdad objetiva es idéntico a su posesión, o, en otras palabras, lograr tal conocimiento es lograr su apropiación.

No sucede así con el conocimiento subjetivo. Tomemos como ejemplo el caso de la filosofía. Si hubiéramos de creer a los hegelianos y, a este respecto, a los profesores de filosofía en general, todo lo que habría que hacer para saber filosofía sería aprenderla o, suponiendo que no hubiera ninguna filosofía satisfactoria a mano,

proveerse uno mismo de un nuevo conjunto de conclusiones filosóficas. Por lo menos así parece, pero ¿es ciertamente así? No lo era antiguamente, cuando, caminando por las calles de las ciudades griegas o romanas, se podía encontrar de vez en cuando un hombre de extraño porte y decir: «Ahí viene un filósofo», del mismo modo que hoy en día decimos: «Ahí viene un clérigo o, un sacerdote». Aquellos hombres no vestían como los demás, porque no eran como los demás. Lo que ellos pretendían era ser realmente filósofos, esto es, ser «amantes de la sabiduría» y no meros conocedores o profesores de la sabiduría. Pero esto no significa tan sólo que para ser filósofo uno no debiera sentirse satisfecho con saber filosofía sin también amarla; significa que un filósofo *es un amante*, y, ¿acaso llamamos amante a quien lo sabe todo del amor, pero *no está enamorado*? Saber del amor y *estar enamorado* son una y la misma cosa; el saber de la filosofía es ser filósofo, como lo era Sócrates, Sócrates que nunca escribió nada en toda su vida, pero que era el mismo amor de la sabiduría caminando por las calles y plazas de Atenas; así también es el saber del cristianismo, porque, ciertamente, no hay otro modo de saber lo que es que ser cristiano. El conocimiento subjetivo es el conocimiento cuya adquisición es su activa apropiación por el sujeto.

¿Por qué tal distinción? Porque la naturaleza misma de la realidad cognoscible la requiere. La verdad matemática o la verdad física no tienen relación alguna con mi propio *ego*, de tal modo que puedo alcanzar conocimientos matemáticos o físicos sin comprometerme a mí mismo en el proceso de su adquisición. Vayamos más lejos. En cierto modo, puede darse algo tal como un conocimiento objetivo de la filosofía o incluso de las religiones, y, ¡con la historia de la filosofía, la teología especulativa, la exégesis bíblica y la historia general y comparativa de las religiones, tenemos ciertamente muchísimo! Pero hay una diferencia radical. Saber matemáticas o física es conocer la realidad matemática o física tal como es, mientras que conocer objetivamente la religión no es conocerla tal como es. Porque, ¿qué es la religión, sino *ser religioso*? Ahora bien, si eso es la religión, no se la puede conocer con sólo mirar a los hombres religiosos, porque conocerla de ese modo es conocerla tal como aparece, pero no tal como es. En palabras de Kierkegaard: «Hablar objetivamente es siempre hablar de la cosa; hablar subjeti-

vamente es hablar del sujeto y de la subjetividad, y así sucede que aquí es la subjetividad lo que es la cosa»[60].

Tratemos de precisar esta importante conclusión. ¿Qué es ser, no sólo un hombre religioso, sino un cristiano? El fin propio y la solemne promesa del cristianismo es dar a cada hombre la eterna beatitud. *Es* esa promesa y el camino para cumplirla. Tal promesa es para el hombre de un interés literalmente «infinito», y su único modo de acogerla es experimentar una «pasión infinita» por ella. En términos de la vida religiosa, esto significa que la única respuesta que un hombre puede dar al mensaje de Dios es una apasionada voluntad de alcanzar *su propia* salvación, esto es, alcanzar su propia beatitud infinita. Un esfuerzo a medias sería completamente desproporcionado para tal fin; no sería en absoluto un querer aquel fin; ni sería en absoluto un querer. Por otra parte, si tal querer se despierta realmente en un hombre, ha de ser el querer su propia salvación, porque lo que Dios le ha prometido es realmente salvarlo *a él*. Fuera o no consciente del hecho, Kierkegaard sólo estaba repitiendo a Bernardo de Claraval, cuando dice: «Este problema no le incumbe a nadie sino a mí». Y tal es sin duda el caso, si el problema es realmente saber cómo puedo *yo mismo* participar de aquella beatitud que el cristianismo promete. Ciertamente, el mismo problema se plantea para todos y cada uno de los hombres, de tal modo que para un infinito número de hombres su solución, que es el cristianismo mismo, tiene que ser la misma, pero esto no significa que haya una solución general para el problema. Justo al contrario. Por su propia naturaleza, éste es un problema tal que requiere ser resuelto, un infinito número de veces, uno por uno[61]; resolverlo de modo diferente es no resolverlo en absoluto.

Esto es lo que Kierkegaard procura expresar cuando describe el conocimiento subjetivo como un conocimiento que, para ser conocimiento, requiere una apropiación personal por parte del sujeto cognoscente. «Cuando se trata de alguna observación para la que el

60. KIERKEGAARD, *Post-Scriptum aux miettes filosofiques*, trad. por Paul Petit (Paris, Gallimard, 1941), pp. 9-10.

61. *Ibid.* De aquí el personal interés de Kierkegaard por el monje cristiano, pp. 213-214, 271 y 273-283. Lo haga bien o no, el monje cristiano está tratando, al menos, de ser cristiano.

observador debe necesariamente estar en una determinada condición, ¿acaso no es cierto que, a menos que esté en tal condición, no conocerá nada en absoluto?»[62]. Ahora bien, si debiéramos tomarla literalmente, y ciertamente debemos, esta posición suscitaría un apasionante problema metafísico, y es por haberlo suscitado por lo que Kierkegaard se convirtió, sin saberlo, en el padre de una gran familia de filósofos ilegítimos, nuestros modernos existencialistas. En el caso de Wolff y de Hegel, teníamos ontología sin existencia, pero en la especulación de Kierkegaard parece que hayamos sido abandonados a una existencia sin ontología, es decir, sin una metafísica especulativa del ser. Kierkegaard no se vio en modo alguno envuelto en este problema, precisamente porque, al menos para él, cuanto más intensamente se trata de conocer con objetividad, tanto menos subjetivamente se hace. Era un existencialista puro por esta precisa razón: porque todo su mensaje filosófico consistió en hacer partícipes a sus contemporáneos de su profundamente arraigada convicción de que no puede haber una filosofía objetiva de la existencia. La expresión misma es contradictoria. Kierkegaard tenía a Hegel en la mente cuando decía: «Puede haber un sistema lógico, pero no puede haber sistema de la existencia»[63]; y añade, porque es el mismo problema, ¿podemos usar el devenir como base, para la lógica, «aunque la lógica misma no pueda explicar el devenir?»[64]. O, aún más explícitamente: «la existencia es en sí misma un sistema para Dios; pero no puede ser un sistema para una mente existente. Ser un sistema es ser algo cerrado, mientras que la existencia es justamente lo contrario. Desde un punto de vista abstracto, el sistema y la existencia no se pueden concebir juntos, porque, para pensar la existencia, el pensamiento sistemático tiene que pensarla, no como existiendo, sino como abolida. La existencia es aquello que desempeña el papel de un intervalo, es lo que mantiene las cosas separadas; mientras que lo sistemático es el ensamblaje y la perfecta ligazón de las cosas»[65]. Difícilmente se podría decir mejor, y, para quienquiera que se sienta interesado por la existencia, todo esto le

62. *Ibíd.*, p. 50, nota I
63. *Ibíd.*, p. 72.
64. *Ibíd.*, p. 73.
65. *Ibíd.*, p. 79.

vendrá de maravilla; pero sin duda plantea una cuestión extremadamente interesante, a saber: ¿es *posible* una filosofía existencialista? En otras palabras, mientras el existencialismo contemporáneo parece el portador del mensaje de Kierkegaard, ¿no lo traiciona en realidad? Para serlo del mejor modo, lo único que un verdadero existencialista podría hacer sería callarse, porque, ciertamente, se deja de serlo tan pronto como se empieza a hablar de él.

Ahora bien, esto es lo último que se puede esperar, no sólo de Hegel, sino de los profesores de filosofía en general. El universo que ellos enseñan no es aquél del que obtienen sueldos por enseñarlo. El viejo Sócrates no *tenía* ninguna filosofía, él la *era*, pero los profesores no *son* sus propias filosofías, sólo las tienen. Para decirlo con las propias palabras de Kierkegaard, tales hombres son cómicos, dos en uno, seres dobles: «Por una parte, un ser espectral que vive en el reino de la pura abstracción, y, por otra, la a veces triste figura de un profesor, que está anulado por ese ser abstracto, como se deja un bastón en un rincón»[66]. Sin embargo, y éste es tal vez el punto principal de la argumentación de Kierkegaard, ellos no tienen derecho a eso, porque, quieran o no, estos pensadores existen. Por más abstracto que su pensamiento pueda ser, el pensador abstracto es realmente. Hegel mismo debe haberlo sentido, de lo contrario no hubiera levantado una protesta tan rigurosa contra el pensamiento filosófico abstracto. No obstante, la «concreción» de Hegel sigue siendo pura abstracción. El filósofo alemán había visto un signo decisivo del genio metafísico que penetraba su lengua materna en el hecho de que el mismo verbo alemán *aufheben* (superar) significa indiferentemente «suprimir» o «conservar». Y esto había hecho verdaderas maravillas en la filosofía de Hegel, en la que los contradictorios siempre podían ser a la vez suprimidos y conservados con sólo «superarlos». Pero esto no resuelve en modo alguno nuestro problema, ni el de Hegel. La contradicción abstracta no es menos abstracta por haber sido «superada». Si se convierte la existencia actual en un problema de lógica, se logicizará sin duda la existencia, pero no se existencializará la lógica. Lo que se obtendrá entonces será, precisamente, la lógica tal como Hegel la concibió, a

66. *Ibíd.*, pp. 201-202.

saber: una perpetua superación de las contradicciones abstractas. Y ciertamente nada es más fácil de conseguir. En el orden de la abstracción pura, todo se da junto y no hay por qué escoger. No hay lugar para ninguna disyunción «aut-aut», precisamente porque nada existe. En resumen, la abstracción expulsa la contradicción real. Así pues, Hegel superó la contradicción tan fácilmente, porque no hay en absoluto contradicción alguna en el orden de la abstracción[67]. La existencia y sólo la existencia es el requisito previo necesario para la contradicción real.

Al alcanzar este punto, se hacía cada vez más evidente que no se podía esperar de Kierkegaard que legara a sus sucesores lo que él llamaría una filosofía, pero su mensaje quedaría como una espina clavada en la carne de la filosofía. «Esto es tan cierto de la existencia como del movimiento: son muy difíciles de tratar. Si los pienso, los anulo, de tal modo que ya no los pienso. Podría, pues, parecer correcto decir que hay algo que no permite ser pensado, y esto es la existencia. Pero, entonces, queda la objeción de que, puesto que quien piensa también existe, la existencia se pone tan pronto como se pone el pensamiento»[68]. Y éste era, en efecto, el problema de los problemas para la filosofía, tal como Kierkegaard lo entendió. La única cuestión es si este problema filosófico puede ser resuelto por la filosofía.

Considerémoslo un poco más de cerca. El conocimiento objetivo, como tal, está totalmente desconectado de la existencia y del tiempo; es por lo tanto eterno, y el pensador objetivo *par excellence*, Spinoza, estaba plenamente en lo cierto al llamarnos a considerar todas las cosas *sub specie aeternitatis*. No obstante, el sujeto cognoscente está inmerso en la existencia y en el tiempo, de tal modo que, en él, la eternidad coexiste con el tiempo, y la abstracción con la existencia. Ahora bien, podemos suponer que en Dios, la síntesis de eternidad y de algo parecido a lo que nosotros llamamos existencia es actualmente perfecta. Sabemos también que en el hombre, la co-presencia de eternidad y existencia se puede al menos observar; pero, puesto que Dios es eterno, mientras que el hombre no lo es, su respectiva coexistencia sólo es posible en el hombre, su síntesis no

67. *Ibíd.*, pp. 203-204.
68. *Ibíd.*, p. 206.

lo es. Su coexistencia, pues, es un hecho, y ese hecho es una pura paradoja. Es, en efecto, la paradoja misma que explica aquella otra, a saber: que el conocimiento humano objetivo no logra nunca captar la existencia o, lo que equivale a ello, que la existencia desaparece siempre tan pronto como el conocimiento objetivo entra en función. Y nada muestra esto mejor que la clásica definición del conocimiento verdadero como una *adaequatio intellectus et rei.* Una fórmula obviamente correcta, en efecto, pero sólo porque es una tautología. Para que tal adecuación sea posible, antes hay que dejar fuera a la existencia, y, puesto que lo que entonces queda es la cosa menos la existencia, es una pura abstracción, esto es, pensamiento. Donde pensamiento y cosa son lo mismo, la adecuación del intelecto y la cosa expresa meramente la adecuación de la identidad abstracta consigo misma[69], lo que en última instancia significa la adecuación del pensamiento con el pensamiento. Como quiera que la consideremos, tanto en el hombre mismo como en el conocimiento humano, la paradoja se opone simplemente a ser eliminada.

Lo único que podemos hacer, pues, es aceptarla como lo que es, pero aceptar también todas las consecuencias que entraña con respecto al conocimiento real. Y la primera que acarrea es sin duda importante. Si el conocimiento objetivo no es capaz de captar la realidad existente, no nos queda otra elección que recurrir al conocimiento subjetivo. De esto se sigue que «sólo el conocimiento ético y ético-religioso es conocimiento real», «porque tal conocimiento es el único que está esencialmente referido al hecho de que el sujeto cognoscente existe»[70]. Esta proposición exige ser tomada en su sentido fuerte. Lo que al conocimiento ético-subjetivo lo hace subjetivo, y consecuentemente real, no es que enriquezca nuestro conocimiento objetivo de objetos ético-religiosos, ni que nos capacite indirectamente para conocer tales objetos en su existencia actual. La verdad del conocimiento ético-religioso reside en su misma apropiación por parte del sujeto cognoscente. Supongamos, por ejemplo, un teólogo que dice o escribe sólo cosas verdaderas acerca del Dios verdadero; podrá desarrollar su discurso de modo indefinido sin por ello aproximarse más a un conocimiento real de Dios.

69. *Ibíd.*, p. 126.
70. *Ibíd.*, p. 131.

Subjetivamente hablando, es decir, hablando de la verdad actual, el conocimiento de Dios aparece en el momento mismo en que, comenzando a comportarse como si Dios significase algo para él, el cognoscente entra en relación con Dios. La verdad del conocimiento subjetivo reside, pues, en su misma subjetividad. No se dirige a conocer el objeto como tal, ni se dirige a conocer la verdad objetiva de su objeto; ni siquiera se dirige a conocer que aquello con lo que establece relaciones es verdadero: en el conocimiento subjetivo la misma relación *es* la verdad, lo cual significa que el sujeto mismo *es* la verdad[71]. En resumen, si el conocimiento ético-religioso es el único conocimiento real, ello es porque en él la verdad es idéntica a la existencia y la existencia a la verdad.

Difícilmente se podría pedir un conocimiento más libre de toda mezcla de objetividad, y tras una crítica tan devastadora el mundo magníficamente ordenado de las esencias hegelianas se viene a pique. Pero queda una fuerte factura por pagar. Perfectamente seguro en la posesión de la existencia subjetiva, ¿será Kierkegaard capaz de alcanzar otra existencia que la suya propia? En otras palabras, ¿a qué podremos adscribir con verdad la existencia fuera del único ser que experimentamos por dentro? Si de lo que se trata es de la existencia en general, es decir, la existencia en cuanto concebida de un modo abstracto y objetivo, podemos adscribirla sin duda a muchos y variados seres; pero tal conocimiento no es nada más que un conocimiento del ser en general, y puesto que, a causa de su misma generalidad, no tiene en cuenta la realidad concreta de aquellos seres a los cuales se adscribe, tal conocimiento capta el ser como mero posible. Y no cabe duda de que la única existencia real que podemos captar en su realidad misma, esto es, de otro modo que a través de un conocimiento objetivo, es nuestra propia existencia. Kierkegaard no se cansa nunca de repetirlo: «Todo conocimiento acerca de la realidad es posibilidad; la única realidad que un ser existente puede conocer de modo distinto que por medio de un conocimiento abstracto, es la suya propia, a saber: el hecho de que existe, y esta realidad constituye su absoluto interés»[72]. Para evitar todo posible malentendido, puede que no sea inútil precisar el he-

71. *Ibíd.*, pp. 131-132.
72. *Ibíd.*, p. 211.

cho de que Kierkegaard no está volviendo en modo alguno al *cogito* de Descartes. Justamente al contrario, porque no es cierto decir que, si pienso, soy. Según Kierkegaard, si pienso, no soy. ¿Cómo podía ser de otro modo? Pensar es olvidar la existencia; tanto es así que si lográramos plenamente pensar, cesaríamos al punto de existir. Es cierto que estoy pensando y que lo sé con completa evidencia, pero estoy captando mi pensamiento en mi existencia, no mi existencia en mi pensamiento. Tan pronto como cometa el más ligero error a este propósito, me veré en la necesidad de preguntar, como Descartes: «pero, ¿qué soy?», lo cual me llevará a concluir que soy una «cosa pensante». Se alcanza así de inmediato la pura objetividad, y la existencia actual se pierde de vista. La verdad de la cuestión es que soy, y también que pienso, pero no soy una «cosa pensante». Más bien, la paradoja consiste aquí en que, a pesar del hecho de que soy, también pienso. Pero sabemos que la co-presencia en él de pensamiento y existencia es la paradoja misma que, de hecho, es el hombre.

Si no podemos alcanzar la realidad por medio de la noción abstracta de existencia, ¿podemos al menos comparar entre sí dos o más sujetos actualmente existentes? A duras penas. En la misma medida en que son sujetos, esto es, existentes, no son comparables. También aquí, cualquier intento de captar por medio del conocimiento la realidad actual de otro hombre se resuelve necesariamente en objetivarlo y reducirlo a la condición de un mero posible. «Cada hombre particular está solo»[73], dice Kierkegaard. El único caso en que otro sujeto puede ser directamente captado en su subjetividad es la fe religiosa. Pero ésta es precisamente la razón por la que la fe, también, es una paradoja. Lo es porque su objeto es «la realidad de otro». Y, cuando decimos su realidad nos referimos al otro como *él mismo*, no lo que enseña, porque, aun cuando fuera un profesor, la fe no sería fe en lo que él dijera, sino fe en él. En otras palabras, «el objeto de la fe es la realidad misma de aquel que enseña, a saber: que existe realmente»[74]. Y por eso la fe es tal paradoja, incluso una infinita paradoja; es esa cosa increíble: el conocimiento, por un sujeto existente, de un existente distinto del sujeto.

73. *Ibíd.*, p. 216.
74. *Ibíd.*, pp. 211-219.

No es éste el lugar apropiado para discutir la teología de Kierkegaard, cuya crítica entrañaría sin duda otra discusión, la de la doctrina de la fe en la teología de Karl Barth. Baste con mencionar aquí la profunda influencia ejercida por la dialéctica existencial de Kierkegaard sobre el desarrollo de la moderna teología protestante. Lo que esta noción de fe nos revela a nosotros, como filósofos, es que ningún conocimiento normal de un sujeto por otro sujeto es posible en la doctrina de Kierkegaard. Pero si volvemos al fin a nosotros mismos, en donde cada uno de nosotros está sólo, ¿qué podremos decir de esa existencia que somos?

Sería una locura por nuestra parte si esperáramos de Kierkegaard alguna definición o descripción de «lo que» esa existencia es. Todo lo que de ella puede decirnos es lo que hace. Y es aquí donde la naturaleza paradójica del hombre necesita ser tomada en atenta consideración. La eternidad, por una parte, y el tiempo, por la otra, se hallan yuxtapuestos en la unidad de un único ser, pero no están allí realmente juntos. Sus relaciones son una constante interacción, o, tal vez, más bien, una constante interferencia. Ser un ser inmerso en el tiempo es ser en el momento presente, y el ser presente no es nada más que la existencia. Por eso, ningún conocimiento objetivo, eterno por derecho propio, puede ser puesto en relación jamás con la existencia actual. Esto es tan cierto que ni siquiera podemos imaginar a qué clase de ser podría pertenecer, como actual, aquel conocimiento eterno, que es para nosotros un mero posible. Todo conocimiento objetivo es espontáneamente relegado al pasado, como sucede en la historia, o proyectado hacia el futuro, como sucede en las previsiones de la ciencia; o bien, se supone que flota en aquel reino intemporal de las abstracciones en el que las especulaciones de la metafísica se mueven tan fácil y tan libremente. El único lugar donde a nadie se le ocurre jamás situarlo es en el presente, precisamente porque el tiempo coincide con la existencia actual; y esto debe llevarnos por lo menos a una determinación de la función de la existencia.

Un pensamiento puramente abstracto sería aquél en el que no hubiera sujeto pensante; sería, por lo tanto, un pensamiento sin existencia. Una pura existencia, como la de las piedras, por ejemplo, sería una existencia en la que no hubiera pensamiento. Pero, puesto que el hombre existe y piensa, su pensamiento se encuentra,

por decirlo de algún modo, en medio de unas circunstancias extrañas a su propia esencia; pero no sería igualmente exacto decir que, en el hombre, la existencia está constantemente aspirando a unirse al pensamiento, cuya esencia misma es igualmente extraña a sí misma. Como consecuencia de ello, los seres humanos son patéticos y serios a la vez. Son patéticos porque, al precio de un esfuerzo infinito, están tratando constantemente de convertir la eternidad, que sólo pueden conocer, en su propia existencia actual. Y son cómicos, porque la batalla que tan bravamente libran es a pesar de todo una batalla perdida, puesto que lo que están intentando realizar es en sí mismo una tarea contradictoria[75]. La función propia de la existencia es excluir al hombre de la eternidad, creando una ruptura constante entre él y aquel aspecto eterno bajo el cual piensa todo lo que intelectualmente puede concebir. Si el hombre fuera esa eternidad, no tendría existencia, sino ser. No poseería ese reflejo de la eternidad en él, que es su conocimiento objetivo de la verdad. El hombre sería entonces realmente lo que ahora sólo piensa. Tal es, precisamente, el caso de Dios: «Dios no piensa, crea. Dios no *existe*, es eterno. Pero el hombre piensa y existe, y la existencia separa el pensamiento del ser, manteniéndolos aparte el uno del otro en la duración»[76].

Esta identificación de la existencia como una ruptura permanente del ser se ha convertido, después de Kierkegaard, en el punto de partida del existencialismo contemporáneo. Es un hecho sabido que el moderno existencialismo no es un asunto precisamente alegre, pero no hay razón alguna para que hubiera de serlo. Si ser un existente es tener existencia, y si la existencia no es sino un constante fracaso de ser, unido a un perpetuo e inútil esfuerzo por superar ese fracaso, la vida humana difícilmente puede ser algo agradable. Cuando el existencialismo de hoy día escudriña la existencia, todo lo que puede encontrar en ella, como su médula misma, es aquel incesante tambalearse de todos los existentes hacia su propia ruina y su esfuerzo igualmente incesante por salvar el abismo ontológico que separa a dos cualesquiera de sus instantes sucesivos. En las doctrinas en que la existencia no es más que una carencia de ser, si no es, en palabras del propio Jean-Paul Sartre, una enfermedad

75. *Ibíd.*, pp. 60-61.
76. *Ibíd.*, p. 222.

del ser, no es de admirar que el descubrir la propia existencia actual acabe en la «angustia» o en la «náusea», si no coincide con el descubrir el propio «absurdo», para acabar finalmente en la desesperación[77].

Pero no se debe intentar escribir la historia contemporánea, aun cuando haya mucha menos novedad en ella de lo que quienes la hacen parecen creer. Lo que es mucho más importante para nuestro problema es comprender el significado pleno del mensaje filosófico de Kierkegaard. Agudamente consciente de la absoluta importancia de la existencia, en cuanto opuesta a la mera posibilidad de las esencias abstractas, ha convertido la existencia misma en una nueva esencia, la esencia de lo que no tiene esencia. Todas sus determinaciones son negativas, no obstante se comporta como una verdadera esencia precisamente en esto: en que se opone obstinadamente a comunicarse con ninguna otra cosa con el fin de salvar su propia pureza y seguir siendo exclusivamente lo que es. Es, *no* posibilidad, sino existencia actual. Es, *no* realidad objetiva, sino lo que no se puede expresar en términos de realidad objetiva. Es incognoscible desde fuera y *no* puede ser conocida desde fuera, pero puede al menos conocerse a sí misma, y, cuando lo hace, lo que la existencia descubre en sí misma, como fundamento último, es que es en sí misma una radical carencia de ser.

No hay incongruencia alguna en tal empresa —todo lo contrario— y Kierkegaard ha usado hábilmente su excepcional maestría en la dialéctica para llevar su propio pensamiento hasta su conclusión normal. Pero conviene que no confundamos el significado de su obra. Fue, antes que cualquier otra cosa, la protesta exasperada de una conciencia religiosa contra la secular supresión de la existencia por parte del pensamiento filosófico abstracto. Pero fue la protesta de la existencia contra la filosofía, no un esfuerzo por volver a abrir la filosofía de la existencia. Sin duda, la significación más honda del mensaje de Kierkegaard era que, si la existencia es

77. Estas observaciones no se refieren al existencialismo como tal, sino tan sólo a las ilusiones que demasiado a menudo éste concibe acerca de su valor como posible sustituto de la metafísica. La tarea propia del existencialismo consiste en elaborar una «fenomenología de la existencia», tarea que sin duda cumple muy bien cuando, dejando aparte pseudometafísicas, se dedica a ella.

la única realidad actual que el hombre puede captar, y la única que le importa, porque es la única que tiene, entonces el único quehacer del hombre es existir, y no filosofar. En la misma medida en que la filosofía es conocimiento objetivo, no debería haber absolutamente ninguna filosofía, y, menos que ninguna otra, una monstruosidad tal como una «filosofía de la existencia». Así, pues, tras innumerables metafísicas del ser en las que nada se había previsto para la existencia actual, la existencia no encuentra nada mejor que separarse del ser. Era exactamente lo mismo que separarse de la filosofía, y, si Kierkegaard ha dejado esto tan claro, es porque este doble resultado era exactamente la tarea que él se había propuesto llevar a cabo. Si la filosofía no necesita la existencia, ¿por qué habría de tener la existencia ninguna necesidad de la filosofía? El divorcio entre existencia y filosofía es, pues, abierto y absoluto. Pero la principal responsabilidad de él se encuentra, no en Kierkegaard, sino en aquella especulación abstracta sobre las esencias posibles que tan obstinadamente se ha negado a unir la esencia y la existencia en la unidad del ser.

Capítulo V
EL SER Y LA EXISTENCIA

Puede parecer extraño, y casi ridículo, volver la vista atrás, hasta el siglo XIII, para buscar una interpretación metafísica completa del ser, según la cual ni esencia ni existencia se consideren como irrelevantes. No obstante, tal retorno es inevitable, puesto que todas las otras filosofías han abogado por una metafísica del ser menos la existencia, o por una fenomenología de la existencia menos el ser. Por otra parte, y al menos en la actual situación del saber histórico, sería vano retroceder en el pasado más allá de la época de Tomás de Aquino, porque nadie de quien tengamos noticia ha cuidado de poner la existencia *en* el ser, como un elemento constitutivo *del* ser. Y no menos vano sería buscar en el pasado más inmediato una expresión más moderna de la misma verdad, porque, bastante paradójicamente, lo que fue tal vez lo más profundo del mensaje filosófico de Tomás de Aquino parece haber quedado prácticamente olvidado desde la misma época de su muerte.

Para recobrar del mejor modo su mensaje debemos considerar, en primer lugar, la esencial transformación que la noción aristotélica de la metafísica sufrió en la doctrina de Tomás de Aquino.

Para Aristóteles, la metafísica era aquella ciencia cuyo objeto propio era el ser *qua* ser[1]. Ahora bien, conocer el ser en cuanto tal

1. Aristóteles, *Metafísica*, K. 3, 1060 b 31, y Γ, 1003 a 21-31.

puede significar tres cosas un tanto diferentes: en primer lugar, la noción abstracta de ser, concebida en sí misma y con sus propiedades inherentes, tales como, por ejemplo, la autoidentidad y la resistencia a la contradicción. Así entendido, el ser sería lo que los aristotélicos posteriores llamarán el objeto formal de la metafísica. En segundo lugar, la metafísica puede ocuparse de aquellos seres de los que verdaderamente se puede decir que son, porque su ser responde realmente a la verdadera definición del ser. Tal es, por ejemplo, el acto primero, así como los otros actos puros a los que llamamos dioses. En este segundo sentido, la ciencia del ser es la divinidad, esto es, la teología[2]. En un tercer sentido, en tanto que es una ciencia, la metafísica tiene que conocer su objeto por sus causas, y, puesto que el objeto en cuestión, a saber: el ser, es el primero de todos los objetos, la metafísica tiene que conocer todo lo que es por sus causas primeras. Como comentador de Aristóteles, Tomás de Aquino hace poco más que repetir a Aristóteles en este punto, salvo que aclara lo que estaba oscuro en su texto y pone cierto orden en este complejo problema[3]. Ciertamente, el orden que él introduce no carece de significado desde el punto de vista de su propio pensamiento; y, sin embargo, si no tuviéramos ninguna otra cosa en que apoyarnos, que sus comentarios a la *Metafísica* de Aristóteles, nos veríamos reducidos a conjeturas por lo que respecta a su propia posición sobre la cuestión[4].

El problema consiste aquí en saber si esas diversas determinaciones del objeto de la metafísica pueden reducirse a una. Y éste es un problema muy importante, porque, si la metafísica se ocupa de tres objetos diferentes, no es una ciencia, sino un nombre para tres ciencias distintas, cada una de las cuales ha de ocuparse de un objeto diferente. Ciertamente, esos tres objetos están referidos al ser y, en la misma medida en que son, son uno. Pero, ¿en qué medida son?

Para simplificar el problema, dejemos aparte la consideración del ser en general como «objeto formal» de una posible metafísica.

2. ARISTÓTELES, *Metafísica*, E. 1, 1026 a 6-32; como tal, la metafísica es la ciencia de la οὐσία ἀκίνητος, *op. cit.*, E. 1, 1026 a 29-30. Cfr. *op. cit.*, K. 7, 1064 b 6-14.

3. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph. Arist.*, Proemium, ed. Cathala, p. 2.

4. *Ibíd.*

Aunque muchas de las cosas que ha dicho Aristóteles pueden apoyar tal interpretación de su pensamiento, él no ha reducido la más alta de todas las ciencias al conocimiento abstracto de un objeto meramente formal. Ni, a este respecto, hizo jamás Tomás de Aquino algo parecido. Nos encontramos, pues, enfrentados con dos posibles puntos de vista acerca del ser, el de los seres supremos, y el de las causas primeras del ser. Obviamente, si los seres supremos son las causas primeras de todo lo que es, no hay ningún problema. En tal caso, el conocimiento del ser absolutamente primero será idéntico al de la causa absolutamente primera. Pero ello no es así en la metafísica de Aristóteles. No es así y no puede serlo, por la decisiva razón que sigue a continuación.

Es cierto que Aristóteles había llamado a la metafísica «ciencia divina»[5], porque, si hay una ciencia que trata de cosas divinas, es la metafísica. También es cierto que Aristóteles ha dicho que la suprema beatitud del hombre se encuentra en la contemplación de las cosas divinas[6], pero no parece haber inferido de estas dos proposiciones lo que cualquiera habría mantenido como su consecuencia necesaria, a saber: que, como ciencia del ser en cuanto ser, la metafísica está totalmente ordenada al conocimiento de la causa primera del ser. Y no podía decirlo, porque la noción de una causa que es absolutamente primera en todas las esferas del ser es algo de lo que carecía su doctrina, o, en cualquier caso, estaba ausente de ella.

En uno de los textos citados por Tomás de Aquino en apoyo de su propia posición, Aristóteles decía: «Es por lo tanto manifiesto que la ciencia que buscamos (a saber: la metafísica) es la de las causas primeras, puesto que decimos de una cosa que la conocemos sólo cuando pensamos que conocemos su causa primera». Tras lo cual, Aristóteles añade inmediatamente: «Ahora bien, se dice que las causas son de cuatro modos»[7]. Y, en efecto, entre las célebres cuatro causas aristotélicas, hay por lo menos una, a saber: la causa material, que de modo alguno puede ser reducida a las otras tres. Lo que es causa «formal» puede ser también causa «final» y, en su aptitud como causa «final» puede, igualmente, afirmarse como causa

5. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 2, 983 a 6-11.
6. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómano*, X, 10.
7. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 3, 983 a 24-27.

«motriz», pero no puede ser eso y, a la vez, ser materia. De donde se sigue que, a su modo, la materia es una causa primera en la metafísica de Aristóteles. Lo es, porque entra en la estructura de las sustancias materiales como uno de sus elementos constitutivos irreductibles. Ahora bien, si esto es así, no se puede decir que la metafísica sea la ciencia de los verdaderos seres y la ciencia de todos los seres por sus causas, porque hay al menos una causa, esto es, la materia, que no merece verdaderamente el título de ser. En resumen, puesto que el Dios de Aristóteles es una de las causas y uno de los principios de todas las cosas[8], pero no *la* causa ni *el* principio de todas las cosas, queda en el dominio aristotélico del ser algo que el Dios de Aristóteles no explica, la materia, y por esta razón la metafísica de Aristóteles no puede reducirse a una indiscutible unidad.

La respuesta está muy clara en la doctrina de Tomás de Aquino, en la que Dios es la causa de todo lo que es, incluso de la materia. La doctrina de la creación está llamada a modificar la noción de metafísica, en tanto en cuanto que introduce en el reino del ser una causa primera a cuya causalidad todas las cosas están estrictamente sujetas. Por eso, en el *Contra Gentiles*, donde no habla como comentador de Aristóteles, sino en nombre propio, Tomás de Aquino puede asumir las fórmulas de Aristóteles, dándoles, sin embargo, un sentido claramente nuevo. Porque aún sigue siendo verdad decir que el conocimiento perfecto es el conocimiento por causas, pero el conocimiento metafísico no se define ya suficientemente como ciencia del ser por sus causas primeras; lo que la metafísica es realmente, es la ciencia del ser por su «causa» primera.

Por eso, en la doctrina de Tomás de Aquino, en la misma medida en que desea conocer la realidad por su causa primera, y puesto que Dios es esa causa primera, el hombre desea naturalmente, como su fin último, conocer a Dios. Por lo tanto, Aristóteles hablaba mejor de lo que pensaba, cuando decía que la metafísica merece verdaderamente el nombre de «ciencia divina», porque lo que en última instancia pretende lograr es conocer a Dios: el fin último de la metafísica es el mismo que el fin último del hombre. Lo que altera profundamente la noción aristotélica de metafísica en la doctrina de Tomás de Aquino es la presencia, por encima de la teología na-

8. *Ibid.*, A. 2, 983, a 8-9.

tural, de una teología más alta, que es la ciencia de Dios en tanto que conocido por revelación. El hecho mismo de que la absolutamente más alta de todas las ciencias humanas, a saber: la teología revelada, sea en sí misma un saber de Dios, nos hace imposible definir la metafísica como ciencia del ser en cuanto ser, y ciencia de los seres en cuanto conocidos por sus causas primeras, y conocimiento que el hombre puede tener de los dioses. La metafísica, pues, se convierte necesariamente en aquella ciencia del ser en sí mismo y en su causa primera, porque es la ciencia de Dios en cuanto cognoscible por la razón natural. Esta última reordenación de la metafísica por la causalidad final de su objeto último le confiere, sobre la diversidad de sus aspectos, una unidad orgánica. La ciencia del ser en cuanto ser se convierte en la ciencia de las causas primeras, que a su vez se convierte en la ciencia de la causa primera, porque Dios es, a la vez, Causa Primera y el ser en cuanto ser. Este orden interno es lo que Tomás de Aquino sugiere cuando dice: «La filosofía primera se orienta completamente al conocimiento de Dios como hacia su fin último; por lo cual se la llama ciencia divina: *Ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur*»[9]. Al separar la ontología, de la teología natural, Wolff destruiría más tarde aquella unidad orgánica de la metafísica, y, si se da alguna correspondencia entre el pensamiento de Tomás de Aquino y el de Wolff, esta radical diferencia entre sus dos nociones de la metafísica es para nosotros un indicio seguro de que hay una diferencia entre sus concepciones del ser.

¿Qué es el ser según Tomás de Aquino? En un primer sentido, es lo que Aristóteles había dicho que era, a saber: la sustancia. Porque, sin duda, es cierto que el ser es la sustancia, aunque también puede ser cierto que el ser implique algo más, además de la mera sustancialidad. En otras palabras, puede ser que Aristóteles se haya dejado algo al describir el ser, pero lo que él ha visto, está en el ser.

9. *Ibid.* Sobre la distinción entre teología natural en la que Dios es considerado como causa del objeto de la métafísica (o sea, el ser), y la teología revelada (a saber: las Escrituras) en la que Dios mismo es el objeto de esa ciencia véase *In Boethium de Trinitate*, V, 4, Resp., ed. por P. Wyser (Friburgo, 1948), p. 48, 11. 28-33.

La presencia, en el tomismo, de un nivel aristotélico, en el que el ser se concibe como idéntico a la οὐσία, está fuera de duda, y, puesto que Aristóteles está en Tomás de Aquino, existe siempre para sus lectores la tentación de reducirlo a Aristóteles. Se pueden citar innumerables textos en apoyo de tal interpretación, y no hay necesidad de manipularlos para que la apoyen. Lo único que hay que hacer es omitir todos los otros textos, proceso que, de hecho, nunca ha cesado entre las sucesivas generaciones de sus intérpretes.

Para quienes identifican lo que santo Tomás llama ser con lo que comúnmente se llama sustancia, no puede haber distinción alguna entre esencia y existencia, puesto que ser y οὐσία son una y la misma cosa. Cada vez que Tomás de Aquino considera el ser como sustancia, retoma con ello la posición de Aristóteles, y no es de extrañar que, en tales casos, la distinción entre esencia y existencia no se presente ante su mente.

Tal es eminentemente el caso de un famoso texto que se puede leer en los comentarios de Tomás de Aquino a la *Metafísica* de Aristóteles, y nada podía ser más natural. Si hay un momento en el que el pensamiento de Tomás de Aquino tiene casi que coincidir con el aristotelismo puro, debe ser normalmente mientras esté explicando el pensamiento de Aristóteles.

El texto en cuestión es un pasaje de la *Metafísica,* libro IV, capítulo 2, con el que ya nos encontramos, cuando nos ocupábamos de Aristóteles mismo. En el breve capítulo 1, Aristóteles sólo ha dicho que hay una ciencia que se ocupa del ser en cuanto ser (τὸ ὄν ᾗ ὄν), así como de lo que le pertenece en la misma medida en que es ser. En el capítulo 2, examinará el significado de la palabra «ser». Según él, ser se dice de diversos modos diferentes, pero siempre en relación a una y la misma realidad fundamental, que es la οὐσία. Algunas cosas se llaman «seres», porque son «sustancias» (o realidades = οὐσίαι); otras, porque son propiedades de alguna sustancia, y otras, porque engendran alguna sustancia o bien la destruyen. Si hay, por tanto, una ciencia de todo lo que merece el título de «ser», es porque todo lo que recibe tal nombre, lo recibe a causa de su relación con la realidad (οὐσία). La realidad, pues, junto con la οὐσία, sus principios y sus causas, es el objeto propio de la ciencia del ser. Además, puesto que se ocupa del ser, esa ciencia debe ocuparse de todos sus aspectos, especialmente de

la «unidad», porque, «ser» y ser «uno» son una y la misma cosa (ταῦτὸ καὶ μία φύσις); lo cual nos lleva a la conclusión de que la οὐσία (realidad o sustancia), *ser* y *uno* son términos equivalentes. De ahí la tan citada fórmula que ya hemos mencionado: «Un hombre», «hombre que es», y «hombre» son la misma cosa. Porque, ciertamente la realidad significada por esas diversas fórmulas es la misma: «Así como la realidad (o sustancia = οὐσία) de cada cosa es una, y no lo es por accidente, así también es un ser (ὅπερ ὄν τι)». La intención de Aristóteles en este pasaje es por lo tanto clara: la metafísica deberá ocuparse de la «unidad», como se ocupa del «ser», porque unidad y ser son simplemente dos nombres distintos de la realidad (οὐσία) que *es*, y es una, por derecho propio. Si hay una doctrina de la identidad del ser y la sustancia, es ésta, y Averroes estaba bien fundado al pensar que reivindicaba el auténtico pensamiento de Aristóteles cuando criticaba a Avicena por afirmar que la existencia era para la esencia de la realidad, si no exactamente un accidente, sí al menos un acontecimiento.

¿Qué hará Tomás de Aquino al enfrentarse con tal texto? En las circunstancias de un comentador, se limitará a decir lo que el texto significa, y lo hará con tanto menor escrúpulo cuanto, dentro de sus límites aristotélicos, ese texto es absolutamente correcto. Ante todo, lo que dice acerca del «ser» y la «unidad» es cierto desde el punto de vista del mismo Tomás de Aquino. «*Uno* y *ser* significan una sola naturaleza en cuanto conocida de modos diferentes». Es correcto también por lo que concierne a la relación de la esencia (οὐσία) con la existencia, porque, indudablemente, engendrar un hombre es engendrar un hombre existente, y para un hombre existente, morir es precisamente perder su existencia actual. Ahora bien, las cosas que se engendran o se destruyen juntamente son una. La esencia es, pues, una con su existencia. Estas palabras diversas, «hombre», «cosa», «ser» (*ens*) y «uno» designan diversos modos de considerar determinaciones de la realidad que siempre aparecen o desaparecen juntamente. La misma realidad, por lo tanto, es una «cosa» por el hecho de que tiene una quididad o esencia; es un «hombre» por el hecho de que la esencia que tiene es la del hombre; es «una» a causa de su indivisión interna; y por último, pero no menos importante, es un «ser» en virtud del acto por el cual existe (*nomen ens imponitur ab actu essendi*). Para concluir, estos tres tér-

minos, *cosa, ser* y *uno,* significan absolutamente la misma cosa, pero la significan por medio de nociones diferentes[10].

El sólido bloque de la sustancia aristotélica se halla aquí en su perfecta integridad, y Tomás de Aquino no intentará nunca romperlo. Sin embargo, sería un grave error inferir de este texto que, aun cuando estuviera comentando a Aristóteles, él había olvidado su distinción de esencia y existencia. En cualquier caso, su propia noción de existencia está ahí, y se deja sentir tan pronto como santo Tomás nos recuerda que el nombre «ser» (*ens*) se deriva del verbo «ser» (*esse*), que significa el acto mismo de existir. Pero aquélla no era ocasión para aplicar la distinción de esencia y existencia, porque, si, en un ser, su «ser» (*esse*) es distinto de su esencia, la cosa que surge de la composición de su «ser» (*esse*) con su esencia no es en modo alguno distinta de su intrínseca unidad o de su ser. En otras palabras, la sustancia aristotélica permanece intacta en la doctrina de Tomás de Aquino.

Sin embargo, la sustancia aristotélica no puede entrar en el mundo de santo Tomás de Aquino sin entrar al mismo tiempo en el mundo cristiano; y esto significa que habrá de sufrir muchas transformaciones internas para convertirse en una sustancia creada. En el mundo de Aristóteles, la existencia de las sustancias no es problema. Ser y ser una sustancia son una y la misma cosa, tanto es así que no se puede hacer ninguna pregunta en cuanto al origen del mundo, poco más de alguna pregunta se puede hacer con respecto a su fin. En definitiva, las sustancias aristotélicas existen por derecho propio. No así en el mundo cristiano de Tomás de Aquino, donde las sustancias no existen por derecho propio. Y esta diferencia entre estos dos mundos debe entenderse como radical y total. El mundo de Aristóteles no es un mundo cuyo filósofo haya olvidado concebirlo como creado. Puesto que la cima de la realidad es la sustancia y, en la sustancia misma, la esencia, el ser aristotélico es idéntico a su propia necesidad. Tal como su filósofo lo ha concebido, *le es imposible no existir*. Por el contrario, el mundo creado de las sustancias tomistas es radicalmente contingente en su misma existencia

10. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 1003 a 33-1004 a 9, y TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.*, lib. IV, lect. 2.

por lo que nunca podría haber existido. Y no es sólo contingente de modo radical, sino de modo total. Incluso mientras está existiendo actualmente en virtud de su causa primera, sigue siendo verdad decir que podría dejar en cualquier momento de existir. Pero aún no hemos dicho bastante, porque, aun cuando se demostrara que este mundo creado está destinado a existir siempre, todavía seguirá siendo un mundo permanentemente contingente. A menos que se entienda esto, nunca se comprenderá por qué el problema de la eternidad del mundo le pareció filosóficamente de poco interés a Tomás de Aquino. No creo traicionarlo si digo que, si no se hubiera habituado a lo contrario por la revelación divina, Tomás de Aquino hubiera encontrado perfectamente natural pensar que el mundo es ahora tal como siempre ha sido y como siempre será, mundo por siempre, porque, si así fuera, tal mundo absolutamente eterno aún seguiría siendo un mundo eternamente contingente, cuya existencia actual seguiría siendo todavía una eterna gratuidad.

En la *Summa Theologica*, Tomás de Aquino ha expresado su concepto sobre este punto fundamental por medio de un ejemplo que, aunque sea ya anacrónico, lo da a entender del modo más fuerte posible. En la física de Aristóteles, los medios diáfanos, tales como el aire o el agua, por ejemplo, son los sujetos receptores de la luz. Ahora bien, aun cuando la luz penetre completamente tales objetos, nunca se mezcla con ellos. La luz está en ellos, pero no les pertenece, y esto es tan cierto que, tan pronto como la luz deja de lucir, los objetos diáfanos vuelven de inmediato a esa nada de luz que llamamos oscuridad. No sucede así con todas las energías físicas. Por ejemplo: cuando el fuego calienta una cierta cantidad de agua, esa agua asimila realmente el calor, de modo que se mantiene caliente, al menos por algún tiempo, tras haber sido retirada del fuego. Por el contrario, esa misma agua no asimila la luz como hace con el calor, y, por lo que a él respecta, tampoco el aire. El aire puede hacerse luminoso, pero nunca luce como el sol, que es la fuente de la luz y por eso, tan pronto como el sol se oculta, todo se vuelve oscuro. Pues bien, es de ese modo como Dios es causa de la existencia. Así como el sol no es causa de la luz *in fieri*, sino *in esse*, así Dios no capacita a las cosas para ser, las hace ser. En otras palabras, Dios no otorga a las cosas una existencia que ellas pudieran conservar, aunque sólo fuera por un momento, si súbitamente Él cesara de dársela.

«Porque (la luz)», dice santo Tomás, «no arraiga en el aire, cesa tan pronto como cesa la acción del sol: *quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen, cessante actione solis*»; y «todas las creaturas son con respecto a Dios como el aire es con respecto al sol que lo ilumina: *sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem*»[11]. Sería sin duda difícil encontrar expresiones más fuertes: la existencia no tiene raíz ni siquiera en las cosas actualmente existentes. En resumen, mientras que la sustancia de Aristóteles existe *qua* sustancia, la existencia no es nunca de la esencia de ninguna sustancia en el mundo creado de Tomás de Aquino.

Nada parece más precario que un mundo así concebido, en el que ninguna esencia puede *ser* jamás su propio acto de existir; sin embargo, el mundo de Tomás de Aquino está hecho por Dios para que dure tanto como el de Aristóteles, esto es, para que nunca se desgaste. ¿A qué se debe esto? Creo que éste es uno de los puntos más difíciles de captar en toda la metafísica de Tomás de Aquino, puesto que aquí se nos invita a concebir las creaturas como siendo, a la vez, indestructibles en sí mismas y totalmente contingentes en su relación con Dios.

Si miramos al mundo de las creaturas desde el punto de vista de su existencia, entonces es cierto decir que no tiene existencia de suyo. La existencia está *en* él, del mismo modo que la luz está en el aire a mediodía; pero la existencia del mundo no es nunca *su* existencia; de tal modo que, al menos por lo que respecta al mundo, éste puede perder la existencia en el plazo de un instante o, más bien, sin previo aviso. Por otra parte, si consideramos este mundo existente desde el punto de vista de su sustancia, hay dos aspectos en él que cuadran con tal concepto, pero hay otros que no. Todos nosotros estamos muy familiarizados con la visión de la muerte, y, porque sabemos que hay por lo menos una muerte reservada para cada cual, comprendemos fácilmente la precariedad de la existencia en las cosas existentes. Todo es vanidad y vejación del espíritu. Sin embargo, al mismo tiempo, los poetas, al menos, son perfectamente conscientes de la escandalosa indiferencia de la naturaleza ante la

11. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, 104, Resp. Cf. *In II de Anima*, lib. II, lect., 14, ed. por Pirotta, n. 403-421.

precariedad de la existencia humana, indiferencia sin duda muy fácilmente explicable, puesto que el hombre muere, mientras que la naturaleza no muere. Y la ciencia coincide aquí con la poesía del mismo modo que coincide con la metafísica de Aristóteles, al menos por lo que se refiere a la existencia. Porque este mundo es si no *tal como* era, sí al menos *como* era, y es ahora y será siempre un mundo por siempre. Y el mundo creado de Tomás de Aquino es exactamente eso, porque es un mundo de sustancias aristotélicas que *son* por derecho propio. Es un mundo sustancialmente eterno y existencialmente contingente.

Lo que hace que nos resulte tan difícil reconciliar ambos puntos de vista no es sino una ilusión. Es, exactamente, la ilusión común de que la corruptibilidad pertenece a la esencia de los seres temporales. De hecho, no es así. La corruptibilidad pertenece a la esencia de los seres sustancialmente compuestos, porque su misma composición entraña la posibilidad de descomposición y los hace así corruptibles. Tal es, por ejemplo, la unión de la forma y la materia en las plantas, en los animales, en el hombre. Pero, aun en esos seres compuestos, los elementos constitutivos son simples, y, en consecuencia, son indestructibles. Cuando un hombre muere, su «cuerpo» comienza en seguida a descomponerse y pronto se convierte en ese «no sé qué», para el cual, como dice Bossuet, no hay ningún nombre en ningún idioma. Así es, en efecto, el «cuerpo» muere, pero la materia de ese cuerpo no muere, porque, como principio primero, la materia es simple e incorruptible. Y, por la misma razón, el alma de ese cuerpo tampoco muere, porque en cuanto que es una sustancia espiritual, es también simple e incorruptible. Esta es la precisa razón por la que, en la filosofía de Tomás de Aquino, la inmortalidad del alma humana es una evidencia inmediata. No tiene necesidad alguna de ser probada. Si hubiera que probar algo, sería más bien que el alma humana *no* es inmortal, y no se ve cómo sería posible formular tal prueba. En tanto en cuanto que es forma pura, el alma humana *es* por derecho propio. Es como cualquier otra forma subsistente, puesto que, para dejar de ser, tendría que dejar de ser una forma[12]. Dicho de otro modo, si Dios crea un círculo, tiene

12. TOMÁS DE AQUINO, *Qu. disp. de Anima*, art. 14, Resp.

que hacerlo redondo y la redondez de ese círculo es inseparable de él. Así también, si Dios crea un alma humana, crea un «ser» y, puesto que es una forma espiritual simple, no hay en ella posibilidad alguna de que se introduzca la descomposición. Por lo que respecta al menos a su *sustancia*, tal alma no puede perder su existencia[13]. Ciertamente, la existencia le podría ser quitada, pero, por sí misma, no puede perderla. El hombre puede darse muerte a sí mismo, porque puede separar su alma de su cuerpo, pero hay dos cosas que no puede matar, la materia de su cuerpo y su alma.

Este vivo contraste entre el punto de vista de la existencia y el de la sustancia es puesto de relieve por el mismo orden de la demostración en el *Contra Gentiles*, en donde, tras probar, en II, 54, que «la composición de sustancia y existencia no es la misma que la de materia y forma», Tomás de Aquino procede inmediatamente a probar, en el capítulo siguiente, que «las sustancias intelectuales son incorruptibles». Y ambas afirmaciones son ciertas, porque incluso las sustancias simples pueden llegar a ser destruidas existencialmente, pero no pueden corromperse sustancialmente.

Seguramente, los lectores de Tomás de Aquino se preguntarán, a veces, cómo puede ser esto. ¿Cómo es que esas sustancias en las que la existencia nunca arraiga pueden ser sin embargo eternas por derecho propio? Si, de un momento a otro, pueden dejar de ser, ¿por qué vamos a decir que nunca dejarán de ser? Pero es precisamente de esta ilusión de lo que debemos liberarnos si queremos entender el significado de esta doctrina. También las formas simples están inmersas en el tiempo, si son formas de una materia que no actualizan plenamente. Para actualizarla del modo más pleno, operan, cambian y perduran en el tiempo. Así es su vida, hecha de tanto intercambio, que necesitan una gran resistencia para durar, y, cuando no pueden más, mueren. El hombre no es eterno, precisamente porque ser es para él durar, pero hay dos cosas en él que son eternas, precisamente porque tomadas en sí mismas, no *duran, son*: la materia de su cuerpo y su alma. Inserta en el tiempo por medio de su operación, el alma humana trasciende el tiempo por la simplicidad de su ser. El alma no goza del ser un momento en el tiempo. Su

13. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I, 50, 5, Resp. y I, 75, 6, Resp.

duración no es una cadena de actos instantáneos de existir, cada uno de los cuales haya de salvar un infinitesimal hiato de nada. El ser de la verdadera sustancia es completo y, porque lo es por su propia naturaleza, no es un regalo tal que necesite ser renovado a cada momento. Dios no está eternamente ocupado en regatearles la existencia a los seres, ni las sustancias la están solicitando a cada momento. El regalo de la existencia es irrevocable cuando se les concede a los seres que, por lo que respecta a ellos mismos, son incapaces de perderla.

Así, pues, Dios es perfectamente libre de no crear sustancias, y sigue siendo perfectamente libre para aniquilarlas después de haberlas creado, pero eso es asunto de Dios; y si consideramos las sustancias mismas, o al menos las sustancias simples, no hay en ellas razón alguna por la que deban perecer. Por el contrario, no es preciso ningún acto especial por parte de Dios para mantenerlas en la existencia; Dios no tiene por qué re-crear a cada momento lo que de suyo, no tiene momentos; un único y mismo acto continuado de creación, esto es, un acto intemporal de creación, basta para conservarlas en la existencia. Como el mismo Tomás de Aquino dice vigorosamente, a propósito de las sustancias inmateriales, puesto que son inmateriales: «No hay en ellas potencia para no ser: *in eis non est potentia ad non esse*». Pero, se dirá, Dios puede todavía destruirlas, y, puesto que la propia existencia no tiene raíces en esas sustancias, nada puede ser más precario que su mismo ser. No así en la mente de Tomás de Aquino, porque, si se consideran las sustancias simples tal como de hecho son, es obvio que están hechas para durar. No hay más potencia de no-ser en una sustancia que potencia de no-redondez en un círculo, lo que implica para nosotros la obligación de aceptar literalmente la asombrosa afirmación de Tomás de Aquino acerca de los seres creados en general: «Las naturalezas de las creaturas muestran que ninguna de ellas será reducida a la nada: *creaturarum naturae hoc demonstravit ut nulla earum in nihilum redigatur*»[14]. Ciertamente, los hombres mueren, pero no son reducidos a la nada, porque la materia de sus cuerpos permanece, entrando ya en la composición de alguna nueva sustancia, y, por

14. *Ibíd.*, I, 104, 4, Resp., y ad 1^m.

lo que atañe a sus almas, siguen subsistiendo en sí mismas, y seguirán haciéndolo indefinidamente.

Nos encontramos ahora en condiciones de descubrir, precisa y técnicamente, la relación de la existencia actual con Dios, en el mundo de Tomás de Aquino. Hay, *para* todas las creaturas, una posibilidad de no ser o, como el mismo santo Tomás lo dice, una potencia para no-ser (*potentia ad non esse*), pero esa posibilidad no está *en* ellos. Por lo menos, no hay tal cosa en las sustancias simples. En las sustancias compuestas sí; en las sustancias simples, no. Una sustancia compuesta, precisamente en tanto que está compuesta, es en efecto corruptible, pero no lo es porque Dios podría aniquilarla; lo es porque, de suyo, cualquier composición implica la posibilidad de su descomposición[15]. Por el contrario, tomada en sí misma, la forma como tal, tiene pleno derecho a su propio ser, o, si preferimos decirlo a la inversa, el ser, por su misma naturaleza, pertenece a la forma: *esse secundum se competit formae*[16]. Todo lo que ahora tenemos que hacer es juntar ambos aspectos del ser creado, el de su causa eficiente, que es Dios, y el de sus causas formal o material, que son la materia y la forma. El juntarlos no será nada más que juntar los dos órdenes de la existencia y de la sustancia. La existencia no es lo que hace que las cosas sean corruptibles o incorruptibles; es lo que les hace ser existentes corruptibles o incorruptibles; por otra parte, la sustancia no es lo que hace a las cosas existir, es lo que las hace existir incorruptiblemente (si es simple) o corruptiblemente (si es compuesta). Consecuentemente, la causa eficiente de la existencia actual está, y permanece siempre, fuera de las sustancias actualmente existentes, corruptibles o incorruptibles; pero la causa formal por la que esta sustancia existe de modo incorruptible, mientras que esa sustancia existe de modo corruptible, pertenece a la sustancia misma, como si estuviera ligada a la naturaleza definida de su sustancialidad. Así, pues, puesto que el poder que Dios tiene para aniquilar cualquier cosa no es lo que hace a las cosas corruptibles ser corruptibles, no priva, tampoco, a las cosas incorruptibles de su incorruptibilidad. «Corruptible» e «incorruptible» son predicados *esenciales*, porque siguen a la esencia misma

15. *Ibid.*, I, 50, 5, ad 3[m].
16. *Ibid.*, Resp.

tomada como principio formal o material[17], y por eso el mundo de Tomás de Aquino puede ser incorruptible como el mundo de Aristóteles, y no obstante, absolutamente hablando, destructible por la voluntad de Dios. Ciertamente, la aniquilación del mundo sigue siendo en sí misma posible, pero para que eso sucediera sería preciso un prodigio tan inefable como una vez lo fuera su creación. Y un prodigio casi escandaloso además, puesto que ello significaría que las sustancias *incorruptibles* habrían sido creadas para ser, no en modo alguno corrompidas, porque, ciertamente, no pueden corromperse, sino aniquiladas. Esto es exactamente a lo que Tomás de Aquino se refería cuando le oíamos decir que las naturalezas de las creaturas *demonstrant*, esto es, muestran, que ninguna de ellas será jamás reducida a la nada. Para concluir: «El ser» pertenece por sí a las formas de las creaturas, presuponiendo, no obstante, el influjo de Dios. De donde, la potencia de no-ser (esto es, la posibilidad de no existir), en las creaturas espirituales así como en los cuerpos celestes, reside más en Dios, que puede sustraer su influjo, que en la forma o en la materia de tales creaturas: *esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei, sicut lumen sequitur diaphanum aëris, supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis et corporibus caelestibus magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma vel materia talium creaturarum*»[18].

Éste es el modo en que el mundo de Aristóteles puede entrar a formar parte del mundo cristiano de Tomás de Aquino, pero ahora nos queda por ver que, al entrar plenamente en él, también se vuelve completamente distinto. El mundo de Aristóteles está completo en él en la misma medida en que la realidad es sustancia. Es el mundo de la ciencia, eterno, auto-subsistente y tal que no es preciso ni se puede plantear acerca de él ningún problema concerniente a la existencia. En él, es una y la misma cosa, para un hombre, ser «hombre», ser «uno» y «ser». Pero, al conservar entero el mundo de Aristóteles, Tomás de Aquino se da cuenta de que ese mundo no puede ser jamás «metafísico», justamente al contrario, es el mundo puramente «físico» de la ciencia natural, en el que las «naturalezas»

17. *Qu. disp. de Anima*, art. 14, ad 5[m].
18. *Sum. Theol.*, I, 104, 1 ad 1[m]. Cfr. De Potentia, q. 5, art. 1.

entrañan necesariamente su propia existencia; y, aunque tales naturalezas puedan ser dioses, o incluso el Dios supremo, aún siguen siendo naturalezas. La física es aquel orden de la realidad sustancial en el que la existencia se da por supuesta. Tan pronto como la existencia no se da ya por supuesta, comienza la metafísica. En otras palabras, Tomás de Aquino está trasladando aquí todo el cuerpo de la metafísica a unas bases enteramente nuevas. En la filosofía de Aristóteles, la física se encargaba de tratar de todas las «naturalezas», esto es, de aquellos seres que tienen en sí mismos el principio de su propio cambio y de sus propias operaciones; por lo que respecta a aquellos seres puros que son inmutables, ellos constituyen el orden de la metafísica, en virtud de su propia inmutabilidad. En la nueva filosofía de Tomás de Aquino, aun los seres inmutables siguen siendo naturalezas, de tal modo que su tratamiento cae bajo el alcance de la filosofía de la naturaleza. Algunos de sus lectores se maravillan a veces de la constante predisposición del «Doctor Angélico» para introducir a los ángeles en medio de sus discusiones acerca del hombre o de otros seres naturales cualesquiera. Más tarde dicen que, por supuesto, esto le ayuda, porque los ángeles le proporcionan ejemplos convenientes y de comparación. De hecho, si Tomás de Aquino está tan familiarizado con los ángeles, es porque para él ellos son seres tan «naturales» como los mismos hombres, sólo que son seres naturales superiores. En Tomás de Aquino, lo sobrenatural no comienza a partir de una cierta clase de sustancias. Precisamente porque las sustancias compuestas son naturales, sólo lo que está más allá de tales sustancias se puede decir que es *sobrenatural*. Pero, precisamente en estas sustancias compuestas, donde lo físico termina, comienza lo metafísico, y, puesto que más allá de la naturaleza no hay nada más que su propia existencia, la metafísica comienza con la consideración de la existencia. En resumen, la metafísica tomista es existencial, por derecho propio.

No obstante, la filosofía tomista no es un existencialismo, al menos en el sentido en que esta palabra se entiende hoy en día, a no ser que se prefiera decir que es el existencialismo tal como debiera entenderse. El problema crucial que atormentó siempre la mente de Kierkegaard (¿cómo es que, en el hombre, la existencia se encuentra junto a la eternidad?) encuentra por fin aquí el único principio que puede conducir a su solución. El error de Kierkegaard, así

como el de todos sus modernos seguidores, ha sido confundir la existencia en el tiempo con la existencia como tal. Porque, perdurar en el tiempo es en efecto existir, y la existencia temporal es para nosotros el modo más manifiesto de existencia, pero el hombre no existe sólo en el tiempo, él trasciende también el tiempo en la misma medida, al menos, en que está, ya ahora, en comunicación con su propia eternidad. Y lo hace en cuanto que es una sustancia intelectual que, como tal, trasciende la materia y la mortalidad.

Y por eso no hay nada de escandaloso, ni tampoco de paradójico, en el hecho de que, a pesar de estar inmerso en la existencia temporal, el hombre trate naturalmente con las cosas eternas, tales como la verdad objetiva, la bondad objetiva y la belleza objetiva. Porque, ciertamente, tales objetos deben su eternidad a sus sujetos eternamente duraderos, uno de los cuales es el hombre. El problema no es la eternidad, sino el tiempo, puesto que el tiempo es lo que interrumpe incesantemente la propia eternidad del hombre. Y en esto, al menos, muchos de los grandes filósofos a los que podríamos consultar estarían de acuerdo: de Platón a Aristóteles, y hasta el mismo Kierkegaard, el quehacer principal del hombre en la vida es procurar que no haya tiempo perdido, y usar el tiempo que pasa como un medio para alcanzar la propia eternidad. Ese fin está a la vista para cada uno de nosotros, no en modo alguno cuando quisiéramos, como Fausto, detenernos en un momento excepcionalmente bello, sino cuando podemos decir con Rimbaud, aunque sólo sea en una fracción de segundo: «Elle est arrivée. Quoi? L'éternité»[19].

Pero, ¿para qué citar a poetas modernos? Tomás de Aquino solía recurrir a otra poesía mucho más antigua que aún sigue siendo la más bella que jamás ha habido, la de la Escritura. Porque está escrito en el *Ecclesiastes*, III, 14: «Aprendí que todas las obras que Dios ha hecho, continúan para siempre». Si es cierto que todas las obras de Dios son permanentes, entonces cada uno de nosotros se encuentra ya en medio de su eternidad, rodeado por todas partes de seres no menos eternos que él. La visión corriente del mundo como un reino de seres en progresiva decadencia y destrucción expresa jus-

19. «Ha llegado. ¿Qué? La eternidad»; A. RIMBAUD, *Éternité*, citado más tarde en *Une saison en Enfer*.

tamente lo contrario de lo que la realidad es de hecho. Traiciona la realidad por lo menos en la medida en que el ser actual entraña la existencia actual, porque existir no es consumirse, sino ser para siempre.

El resultado técnico de la reforma tomista de la metafísica ha sido doble. En primer lugar, ha efectuado una clara comprensión de la naturaleza específica de la causalidad eficiente. No es fácil encontrar una noción precisa de la causa eficiente en la filosofía de Aristóteles, excepción hecha tan sólo de los lugares en que se ocupa de los problemas relativos a la construcción de objetos por artífices humanos. Él sabe muy bien qué es «construir» cosas artificiales, pero parece que no piensa que su ser necesite ser producido o hecho. Considera tales seres como términos de ciertos movimientos, cuyas causas finales son. Por supuesto, hay una causa de cada movimiento, y es una de las cuatro clases de causas naturales, pero Aristóteles no la considera como causa de la existencia de ese movimiento. ¿Cómo había de hacerlo, dado que el movimiento no comienza nunca ni cesa? La ve simplemente como «origen» de este o de aquel movimiento particular. El movimiento universal se transmite constantemente, por así decir, de un ser a otro ser, de tal modo que cada naturaleza particular se convierte en el punto de inicio de movimientos particulares que, a su vez, se resuelven en seres particulares[20]. Por el contrario, en la etiología de Tomás de Aquino, las «causas motrices» aristotélicas (τὰ κινοῦντα αἴτια) se convierten en otras tantas «causas eficientes», de tal modo que, aun cuando lo que una causa produzca sea movimiento, le hace realmente ser. En tales casos, mover efectivamente es desplegar una causalidad eficiente, cuyo efecto es el movimiento.

La segunda consecuencia de la reforma tomista de la metafísica ha consistido en introducir una distinción precisa entre los órdenes de la causalidad formal y de la causalidad eficiente. La causalidad formal es la que hace a las cosas ser *lo que* son, y, en cierto modo, también les hace ser, puesto que, para ser, todo ser tiene que ser un *qué*. Pero la causalidad formal domina el reino completo de la sustancia, y su efecto propio es la sustancialidad, mientras que la cau-

20. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Δ, 3, 1070 a 21. Cf. B. 2, 996b 22-23, y Z. 7, 1032b 21-22.

salidad eficiente es algo totalmente diferente. No hace a los seres ser lo que son, les hace «ser». Pues bien, las relaciones de estos dos tipos distintos de causalidad son como sigue. En primer lugar, no pueden deducirse el uno del otro: del hecho de que una cosa sea, no se puede extraer ninguna conclusión en cuanto a lo que es, tal como, a la inversa, de nuestro conocimiento de lo que una cosa es, no se puede inferir correctamente nada en cuanto a su existencia actual. Cualquiera de tales intentos están necesariamente llamados a resolverse en otros tantos fracasos, aun cuando se hagan sobre la noción de Dios, de donde se desprende que de modo aún más necesario tendrán que fracasar si se intenta hacerlos sobre la noción de cualquier ser contingente. Por otra parte, Tomás de Aquino mantiene el principio aristotélico de que las causas que pertenecen a distintos órdenes de causalidad pueden ejercer una causalidad recíproca. En este caso, la causalidad eficiente puede dar el ser existencial a la sustancia, así como, a la inversa, la causalidad formal puede comunicar el ser sustancial a la existencia actual. Donde no hay existencia, no hay sustancia, pero, donde no hay sustancia, no hay existencia. Es pues literalmente verdadero que la existencia es una consecuencia que se sigue de la forma de la esencia, pero no como un efecto se sigue de la causa eficiente[21]. Tomemos aquí un ejemplo que Tomás de Aquino ya había usado. Nadie duda que la luz es la causa de la luminosidad del aire, pero a su vez, la diafanidad del aire causa la existencia de esa misma luz en el aire (*causa essendi*), puesto que capacita a la luz para estar ahí, al capacitar al aire para recibir la luz. Así, también, al constituir las sustancias, las formas producen los sujetos receptores de la existencia, y, en esa misma medida, son causas de la existencia[22]. En resumen, las formas son causas «formales» de la existencia, en tanto en cuanto que contribuyen a la constitución de sustancias que son capaces de existir.

Este es un punto cardinal en la doctrina de Tomás de Aquino. Poner a la sustancia como receptor propio de la existencia (*proprium susceptivum eius quod est esse*)[23] no es ponerla como un

21. TOMÁS DE AQUINO, *Qu. disp. de Anima* ast. 14, ad 4^m^. Cfr. ad 5^m^; e *In Boethium de Trinitate*, q. V, art. 4, ad 4^m^, ad P.W y ser, p. 50, l.19, p. 51, l.II.

22. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, II, 54 (*«Deinde quia...»*).

23. *Ibíd.*, II, 55.

«recipiente» al que basta con echarle la existencia para hacerle ser. En la misma medida en que no hay existencia, no hay tampoco receptáculo para recibirla. La existencia cumple una función completamente diferente. Tal como ya lo hemos descrito, la sustancia es «lo que» existe, y es *id quod est* en virtud de su forma. La forma es, pues, el acto último en el orden de la sustancialidad. En otras palabras, no hay forma de la forma. En consecuencia, si hubiéramos de adscribir el «ser» o el «es» a una forma, éste no podría considerarse como forma de esa forma. Ningún punto podría estar más claramente establecido que éste en la metafísica de Tomás de Aquino. La forma es verdaderamente «causa del ser» para aquel sujeto en el que es, y no lo es por otra forma (*forma non habet sic esse per aliam formam*). Lo repito, las formas no necesitan ser puestas en sus actos de formas por otra forma; sino justamente al contrario: la forma sigue siendo lo supremo en el orden de la sustancia, en su propio ser de forma y en su propia actualidad formal. Si la forma requiere aún y aún ha de recibir un complemento de actualidad, esa actualidad complementaria no podrá pertenecer al orden de la actualidad formal, sino que pertenecerá a un orden completamente diferente, al de la actualidad existencial. Lo que la sustancia puede y debe recibir además de lo que la hace ser «lo que es» es la existencia, que le es comunicada por alguna causa eficiente: *habet tamen causam influentem ei esse*. Así, pues, el acto por el que la sustancia existe actualmente puede e incluso debe añadirse a ese otro acto en virtud del cual su forma le hace ser una sustancia. Puede añadírsele porque, aunque todas las formas son actos, no todos los actos son formas. Y debe añadírsele, para que la sustancia *sea*. En caso de que hallemos una buena razón para aceptarla, la composición de esencia y existencia habrá de ser la de un acto, que no es una forma, con la forma de un ser subsistente[24].

Por eso, es algo sorprendente leer afirmaciones como ésta: «Los tomistas presuponen siempre que la existencia es una forma propiamente dicha y que como tal se la debería tratar: lo cual es precisamente lo que se cuestiona, y lo que Suárez niega perseverantemente, pero que sus adversarios siempre dan por supuesto, aun-

24. TOMÁS DE AQUINO, *De Spiritualibus creaturis*, art. 1 ad 5[m].

que nunca lo prueban»[25]. Dejando a un lado el debate filosófico entre tomistas y suarecianos, se puede decir, por lo menos, que no acabará nunca, si la doctrina que los suarecianos atribuyen a los tomistas no es la de santo Tomás de Aquino. Para quienes, al menos entre los tomistas, están de acuerdo con Tomás de Aquino, la existencia, enfáticamente, *no* es una forma, y, que yo sepa, él nunca dijo que lo fuera. Lo que dijo, y más de una vez, es que la existencia es «formal» con respecto a todo lo que hay en la cosa existente[26]. Lo que él quiere decir en tales casos es que, analógicamente hablando, la existencia es a la forma, lo que la forma misma es a la materia. En ambos casos, la relación es la de «lo recibido al receptor (*receptum ad recipiens*)». Es cierto por tanto que, en cuanto el acto se encuentra del lado de la actualidad y no de la potencia, la existencia se comporta formalmente, no materialmente, con respecto a la esencia. ¿Y por qué no dijo santo Tomás «actual» en lugar de «formal»? Simplemente porque, como se acaba de decir, aunque la existencia es la actualidad suprema de cualquier sustancia existente, no es acto con respecto a todo lo que hay en esa sustancia. Si la forma es suprema en su propio orden, la existencia no puede ser el acto de la esencia *qua* esencia. En otras palabras, la existencia no monopoliza toda la actualidad de la sustancia existente. Más bien, así como la esencia está en potencia en cuanto al acto de su propia existencia, así también el acto de existencia está en potencia al acto formal de su propia esencia. Si la actualidad existencial es superior a la actualidad formal, la razón de ello es que la entraña de la realidad es la existencia. Así, pues, se puede muy bien decir que la existencia es «formal», pero no que es una forma. Si fuera una forma, sería una esencia, lo cual no es. Porque, en efecto, no hay esencia alguna de la existencia, aunque haya esencia en todos y cada uno de los existentes.

Una composición de esencia y existencia así concebida no es, pues, inconsistente en sí misma, pero ¿ha sido propuesta por Tomás de Aquino?, y, si lo ha sido, ¿en qué términos?

25. P. Descoqs, *La Suarezisme*, en *Archives de Philosophie*, vol. II, 2 (Paris, Beandhesne, 1924), p. 205.

26. Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I, 8, 1, Resp. Cfr. I. 4, 1, ad 3[m].

En un texto al menos, Tomás de Aquino ha hablado de una «composición real» (*realis compositio*); pero la mayoría de las veces ha dicho simplemente que difieren «en la realidad» (*re*). Estas y otras expresiones similares explican suficientemente el hecho de que su posición resulte designada hoy por medio de denominaciones tales como la «distinción real» o la «composición real» de esencia y existencia.

Lo que tales fórmulas significan es, ante todo, que cada individuo que existe actualmente es, *qua* existente, una cosa distinta de su propia esencia. Esta tesis debería entenderse como la respuesta propiamente tomista al problema clásico de los universales. La pregunta era: «¿Cómo puede ser la esencia de la especie una en sí misma y diversa en la pluralidad de los individuos?». Y los filósofos habían buscado en vano una respuesta en la esencia de la especie. Lo nuevo en la respuesta de santo Tomás es que él encuentra la respuesta en el orden de la existencia. Los seres individuales actualmente existentes son «seres» a causa de su propio existir (*esse*). En otras palabras, son «seres» a causa de su propio «ser», y por esta razón, dentro de una especie, cuya quididad es la misma para todos, cada «ser» es una individualidad distinta. Es distinto, en primer lugar, de cualquier otro ser (ente) que pertenezca a la misma especie, y en segundo lugar es distinto de su propia quididad, puesto que su ser le pertenece sólo a él, mientras que su quididad es la misma para todos los miembros de la misma especie. De este modo, la composición es «real», porque su resultado es una *res* (una cosa), y la distinción es también «real», porque su acto de existir es lo que la hace ser a esa cosa, no una mera quididad, sino un «ser» actualmente real[27]. En resumen, lo que la composición o distinción «real» parece significar en los textos en los que santo Tomás usa tales expresiones, es que la actualidad existencial que un ser subsistente debe a su propio «ser» es radicalmente distinta de lo que, en la sustancia, le hace ser «tal cosa».

Aunque son justificables, no debemos permitir que tales fórmulas nos lleven a pensar, equivocadamente, que el «ser» (*esse*) es una

27. TOMÁS DE AQUINO, *An. disp. de Veritate*, q. 27, a. 1, ad 8^{m} (*realis compositio*). Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 2, a. 2, Solutio (*differt... re quidem*).

cosa. El «ser» (*esse*) es lo que hace que una esencia sea «un ser», y, puesto que la esencia necesita recibirlo para ser, aun teniendo su propio acto de existencia, sigue siendo distinta de él. Así es, y los adversarios de Tomás de Aquino todavía no se han cansado de repetirlo, a menos que ya hubiera recibido la existencia actual, la esencia de la sustancia no podría ser distinta de su propia existencia, ya que, de otro modo, la esencia no sería nada. Aunque es cierto que la esencia es realmente distinta de su propia existencia en virtud de su mismo acto de existir, porque, en efecto, su acto de existir es lo que le capacita a la esencia para actuar como causa formal, y para hacer que el ser actual sea tal ser. La tan frecuente confusión acerca de esta fundamental tesis del tomismo es debida siempre al mismo pasar por alto el carácter recíproco de la causalidad eficiente y de la causalidad formal[28]. El «ser» no es una cosa distinta en sí misma de la «esencia» como de otra cosa. No lo es, por la sencilla razón de que, tomados en sí mismo, el «ser» y la esencia no son «cosas». Sólo su composición es lo que constituye una cosa, pero ambos se hacen, por así decir, «reales», porque «ser» es entonces ser un «ser», del mismo modo que «ser tal» es ser «tal ser». La existencia actual es, pues, la causa eficiente por la que la esencia es a su vez la causa formal que hace que una existencia actual sea «tal existencia». Puesto que representan modos de causalidad irreductiblemente distintos, la esencia y la existencia son irreductiblemente distintas, pero la realidad de su distinción presupone su composición, esto es, presupone la realidad actual de la cosa. La existencia no difiere de la esencia como un ser de otro ser; aunque, en cualquier ser, aquello por lo que un ser es y subsiste actualmente es realmente «otro que» aquello por lo que es definible como tal ser en el orden de la sustancialidad.

Esta tesis fundamental implica consecuencias de largo alcance. Porque, aunque Tomás de Aquino no la propuso como un medio para distinguir a los seres finitos de Dios, una vez propuesta, resolvió inmediatamente toda la cuestión. *Si* hay distinción entre esencia y existencia en todos y cada uno de los seres, entonces todo ser es distinto de Dios en virtud de la composición que le hace ser «un

28. TOMÁS DE AQUINO, «*Causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere*», *In Metaph.*, Tomás de Aquino, BK. V, ch. 2, lect. 2.

ser». En las sustancias puramente espirituales, tales como los ángeles, por ejemplo, se da al menos una composición, a saber: la de su esencia con su acto de existir. En las sustancias corpóreas, tales, por ejemplo, como los hombres, hay composiciones; la de la forma con la materia, que constituye la sustancia, y la de la sustancia así constituida con su propio acto de existir. Así, pues, en una sustancia puramente espiritual, en la que la sustancia es forma pura, la composición de la forma con la existencia basta para constituir un ser actual, pero en una sustancia corpórea la composición de materia y forma goza de una prioridad metafísica (no temporal) sobre la composición de la sustancia así constituida con su propio acto de existir. No debe olvidarse, sin embargo, que no estamos describiendo aquí dos momentos diferentes de una misma composición, sino dos *órdenes* diferentes de composición. Pues, en efecto, en un ser corpóreo la sustancia no *es* en virtud de su materia ni de su forma; en otras palabras, el acto por el cual la sustancia existe no es su materia ni su forma, sino que es recibido por esa sustancia a través de su forma[29].

Estudiaremos más de cerca las respectivas naturalezas de estos dos órdenes de composición. Ambos son composiciones de potencia y acto; por otra parte, el «ser» es a la sustancia como el acto es a la potencia. Pero, puesto que ya sabemos que estas dos composiciones no se encuentran en el mismo orden, el acto por el que una sustancia *es* debe hallarse en otro orden que el acto por el que una sustancia «es una sustancia». El propio Tomás de Aquino dice: «La composición de materia y forma no es de la misma naturaleza que la de sustancia y existencia (*esse*, ser), aunque ambas son composiciones de potencia y acto»[30]. Lo que nos hace difícil apreciar la diferencia es precisamente que ambas se resuelven en uno y el mismo efecto, a saber: «un ser» (un ente). Por eso, como ya se ha dicho, la forma de una sustancia es, *en su propio orden*, causa de la existencia; es, como Boecio solía decir, un *quo est*[31], una «cosa por la que

29. TOMÁS DE AQUINO, *De Substantiis separatis*, cap. VI.

30. «*Nec est autem eiusdem rationis compositio ex materia et forma et ex substantia et esse, quamvis utraque sit ex potentia et actu*», TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, II, 54.

31. «*Forma... potest dici quo est, secundum quod est essendi principium*», loc. cit.

un ser es». La forma es causa formal de la existencia, en tanto en cuanto es el constitutivo supremo de la sustancia que existe en virtud de su *esse*, o acto de existir. Por volver al ejemplo preferido de Tomás de Aquino, la forma es causa de la existencia, del mismo modo que la diafanidad es la causa por la que el aire es lúcido y por la que hay luz. Para ser lúcido, se requiere sol y la diafanidad del aire, del mismo modo que, para convertirse en un ser actual, se requiere el ser y la sustancialidad. En resumen, la forma es causa de la existencia actual, en la misma medida en que es causa formal de la sustancia que recibe su propio acto de existir[32]. Por eso, como tan a menudo dice Tomás de Aquino, *esse consequitur formam*: el ser sigue a la forma. La sigue, en efecto, porque, donde no hay forma, no hay nada que pueda ser. Y la misma razón explica la fórmula tan duramente criticada por Siger de Brabante, a saber: que el «ser» está *quasi* constituido por los principios de una esencia actual[33]. En realidad, Tomás de Aquino ha sido a veces más rotundo todavía a este respecto, ya que, como ha dicho por lo menos en una ocasión: «El ser se encuentra siempre en una cosa, y es el acto de un ente, que resulta de los principios de esa cosa, del mismo modo que lucir es el acto de una cosa luminosa: *esse in re est, et est actus entis, resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis*»[34]. Si el «ser» pertenece siempre a un ente, resulta sin duda de los principios constitutivos de ese ente.

Sin embargo, también es cierto que todo ente resulta primariamente de su acto de existir como de uno de sus constitutivos primeros, porque, si la forma es lo que le hace ser tal ente, el «ser» es lo que le hace ser un «ente». Precisamente, porque la existencia le llega a la sustancia *en* y *a través* de su forma, las formas tienen que recibir la existencia para convertirse en «entes». Pero Tomás de Aquino no podía poner la existencia (*esse*) como acto de una sustancia ella misma actualizada por su forma, sin tomar una decisión

32. «*Per hoc enim in compositis ex materia et forma, dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum* (*i.e.*, el acto perfectísimo) *substantiae, cujus actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aeri principium lucenti, quia facit eum proprium subiectum lucis*», TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, II, 54.

33. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In IV Metaph.*, lec. 2, ed. Cathala, n. 558.

34. TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2, Resp.

que, con respecto a la metafísica de Aristóteles, era literalmente una revolución. Tenía que llevar a cabo la disociación de las nociones de forma y acto. Es esto precisamente lo que hizo y lo que probablemente sigue siendo, todavía hoy, la mayor contribución que jamás ha hecho un hombre a la ciencia del ser. Supremas en su propio orden, las formas sustanciales siguen siendo acto primero de sus sustancias, pero, aunque no haya forma de la forma, hay un acto de la forma. En otras palabras, la forma es un acto tal que permanece todavía en potencia para otro acto, a saber: la existencia. Esta noción de un acto que está en potencia era muy difícil de expresar en el lenguaje de Aristóteles. Sin embargo, había que expresarla, ya que incluso «aquellas formas subsistentes que, porque ellas mismas son formas, no requieren una causa formal para ser una y para ser, requieren no obstante una causa activa externa, que les dé el ser»[35]. Pero para recibir su ser, una forma debe necesariamente estar en potencia para él. El «ser», pues, es el acto de la forma, no *qua* forma, sino *qua* ente.

Esto equivale a decir que «ser», o existir, es el acto supremo de todo lo que es. Y la razón de ello es clara, puesto que, antes que ser cualquier otra cosa, esto es, esta o aquella sustancia, toda sustancia *es,* o es un «ente». La forma de un caballo le hace «ser un caballo», no le hace ser, ni, en consecuencia, le hace ser un ente. Y de este modo, si el ente es lo primero que se da en la realidad, entonces el acto existencial que lo causa tendrá que ser el primero entre los actos constitutivos de la realidad concreta. Pero no es fácil decirlo. Usando la terminología de Boecio, a la que da un significado enteramente nuevo, Tomás de Aquino dirá, por ejemplo, que «el ser es el acto último, del que todas las cosas pueden participar, aunque él mismo no participa de nada; por lo que, si hay algo tal como un *ser* auto-subsistente, como decimos que es Dios, podemos decir que no participa de nada. Pero en el caso de otras formas subsistentes no sucede lo mismo, porque tienen que participar de la existencia misma (*esse*, ser) y, en consecuencia, estar relacionadas con ella como la potencia con el acto. Así, pues, puesto que en cierto modo *quodammodo*) están en potencia, pueden participar, de algo distinto»[36].

35. TOMÁS DE AQUINO, *Qu. disp. de Anima*, art. 6, ad 9m.
36. *Ibid.*, art. 6, ad 2m.

Las formas están en potencia, al menos en cierto modo, precisamente porque, aunque son plenamente actuales en su propio orden formal, no lo son con respecto a la existencia. De ahí, la diversidad de fórmulas usadas por Tomás de Aquino para expresar la primacía del «ser» con respecto al ente: «El ser es el acto de las formas subsistentes: *Ipsum esse est actus formae subsistentis*»[37]. Además: «El *ser* es la actualidad de todos los actos, y por eso es la perfección de todas las perfecciones: *esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*»[38]. Y de nuevo: «El *ser* es la actualidad de todas las cosas, e incluso de las formas: *ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam formarum*»[39]. Donde simplemente deja correr a la pluma, Tomás de Aquino es capaz de llegar todavía más lejos y decir, como hiciera en una ocasión: «Todos y cada uno de los entes creados participan, por así decir, de la naturaleza del ser: *quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam esendi*»[40], que, por supuesto, no significa que el «ser» sea una naturaleza, y menos aún que *tenga* una naturaleza, sino que, como ya había dicho san Anselmo, Dios es la misma *natura essendi* de la que todos y cada uno de los entes, por así decir, participan.

Cuando se la entiende correctamente, la metafísica tomista del ser aparece como asentada sobre una base cuya naturaleza no parecen ni siquiera sospecharla sus adversarios. ¿Cómo puede la esencia, preguntan persistentemente, entrar en composición con la existencia, si, separada de la existencia, la esencia no es nada en sí misma?[41]. Formulada de este modo, la objeción es irrefutable, y probablemente es ésta la razón por la que sus autores se niegan obstinadamente a situarse sobre otra base distinta; pero la razón por la que triunfan tan fácilmente es que su adversario no se encuentra ahí. Tomás de Aquino se sitúa sobre una base enteramente diferente. Él no está componiendo una esencia que no es con una existen-

37. *Ibíd.*, art. 6 Resp.

38. *Ibíd.*, q. 7, art. 2, ad 9m.

39. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.* I, 8, 1, ad 4m.

40. *Ibíd.*, I, 45, 5 ad Im. Cfr. S. Anselmo, *Monologium*, III; PL, vol. 158, col. 147. Cf. también *Qu. disp. de Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9m.

41. P. DESCOQS, *Thomisme et scolastique*, en *Archives de Philosophie*, vol. V, 1 (Paris, G. Beauchesne, 1926), p. 103. Cf. *Archives de Philosophie*, vol. X, 4 (1929), p. 589.

cia que no es una cosa, y no lo hace porque no comete el error que sus adversarios le reprochan, a saber: considerar la existencia como una esencia. Son ellos quienes están cometiendo ese radical y decisivo error, porque su propio esencialismo los incapacita para pensar cualquier cosa de otro modo que como una esencia. De ahí su impecable argumentación: todo lo que es real es esencia; la existencia no es una esencia; luego la existencia no es nada. Y, puesto que toda esencia es objeto de concepto y definición, el hecho mismo de que no haya concepto de la existencia como tal es para ellos un signo seguro de que la existencia no es nada. «La existencia», dicen, «*existentia, id quo formaliter ens constituitur actu*, esto es, aquello por lo cual el ente se constituye en acto, no es un concepto, sino un pseudo-concepto». En definitiva, en cuanto opuesta a la esencia, se reduce a una «forma lógica perfectamente vacía», la única existencia que hay es la realidad individual, perceptible o concebible[42].

Por una parte, esto es presentarle como objeción a Tomás de Aquino lo que siempre ha sido su propia doctrina, a saber: que no hay en efecto existencia alguna fuera de las cosas perceptibles o concebibles, esto es, fuera de los entes actualmente existentes. Por otra parte, es mostrar una completa ceguera con respecto al verdadero problema en cuestión. Porque toda la argumentación descansa sobre el supuesto fundamental de que no puede haber distinción real donde no hay representación conceptual distinta. Dios mismo, dirá atrevidamente el esencialismo, no puede pensar la existencia finita salvo en tanto que ésta se identifique realmente con aquello que actualiza, y en lo cual no representa más que la «relación a la causa de la que procede»[43]. Pero todo el problema consiste precisamente en saber si la existencia no puede ser nada más que un concepto lógico vacío en la mente o una relación en la cosa. No puede ser, si ser un acto es ser una forma, pero puede ser, si puede haber un acto de la forma tal que él mismo no sea una forma; y, puesto que no es una forma, tal acto no tiene esencia alguna distinta de sí, y por lo tanto no puede ser percibido ni tampoco concebido separadamente por medio de ningún tipo de representación conceptual. Dios *conoce* esencias, pero *dice* existencias, y no dice todo lo que conoce.

42. *Ibíd.*, vol. I, p. 112.
43. *Ibíd.*, pp. 121-122. Cfr. pp. 111-112.

Lo que aquí está en juego no es la mera corrección formal del razonamiento lógico; es una opción entre dos metafísicas del ser radicalmente distintas. De hecho, lo que está en juego es la comprensión metafísica del carácter autónomo del orden de la existencia, y es ésta una comprensión que resulta imposible a todo aquel que se acerque al ser sólo por el camino de la representación conceptual. Como concepto, el «ser» es en efecto un pseudoconcepto, pero podría ser que el «ser» escapara a la representación en virtud de su misma trascendencia. Cuando decimos que Dios es sólo *ser* (Deus *est esse tantum*), no estamos cayendo en el error de quienes dijeron que Dios era aquel ente universal (esto es, *ente* tomado como mero universal) gracias al cual se diría que todas y cada una de las cosas eran como por su forma. Exactamente lo contrario: el único caso en que el «ser» es absolutamente puro de toda adición o determinación es también el único caso en que el ser es absolutamente distinto de todo lo demás. Dios no debe su *esse* a su propia individualidad; sino que más bien, a Él le pertenece necesariamente la individualidad suprema y única, y Él *es* Él, precisamente porque sólo Él es el «ser» en su absoluta pureza: «*Unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse*»[44].

No se deberá decir, pues, que el «ser» no puede ser verdaderamente acto porque, de suyo, no es un acto sino el más vacío de los universales; más bien, deberá decirse que, puesto que el «ser» puro es en sí mismo el acto supremo y absoluto, no puede ser un universal. Y, si esto es cierto en el caso de Dios, deberá seguir siéndolo también en el caso de los entes finitos. Porque el «ser» es, en las cosas, el acto mismo por el cual son entes actuales, cuyas esencias pueden ser concebidas como universales por medio de la abstracción conceptual. Separada de su forma, la materia es no-ser; separa de su propio ser, la forma misma es no-ser; pero las sustancias no son una pura nada; son actos, esto es, son formas que participan a su vez de su acto último de existir[45].

44. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. VI (IV).

45. «*Si igitur per hoc quod dico* non ens, *removeatur solum esse in actu, ipsa forma secundum se considerata est* non ens, *sed esse participans. Si autem non ens removeat non solum ipsum esse in actu, sed etiam actum seu formam per quam aliquid participat esse sic materia est non ens; forma vero subsistens non est non*

Tal como lo entiende Tomás de Aquino, el ente aparece por lo tanto como radicalmente contingente y literalmente indestructible a la vez, en virtud de su composición de esencia y existencia. Es radicalmente contingente porque, a excepción de Dios, que es el acto puro de existir, todo lo demás depende de un acto que no puede tener a menos que antes lo haya recibido. En el nivel más bajo de la realidad se encuentra la materia, que no puede recibir directamente la existencia, o, dicho en otras palabras, que ni siquiera puede ser creada sola. La materia es siempre materia de una forma; no puede ser más que «concreada» con una forma, de tal modo que la existencia sólo la alcanza a través de la forma con la que ha sido concreada. Pero la naturaleza constituida de esta manera por materia y forma todavía necesita recibir la existencia para ser un «ente». Del mismo modo como la materia está en potencia para la forma, la naturaleza a la que esa materia pertenece está ella misma en potencia con respecto al acto de existir que le hace ser un «ente»[46].

Por otra parte, este ente radicalmente contingente es también indestructible, y lo que hace que la combinación de estos dos caracteres parezca paradójica es una mera ilusión. Es la misma ilusión que siempre reaparece, a saber: la pseudo-primacía de la esencia sobre la existencia. Solemos empezar naturalmente imaginando alguna esencia, a la que concebimos como la médula misma de un ente futuro. Nos parece que, cuando tal ente sea por fin, será, antes que cualquier otra cosa, la misma esencia que, siendo ahora un mero posible, habrá llegado entonces a ser real. Si un metafísico nos dice que tal ente recibe su existencia de una causa externa y nunca cesa de recibirla, su esencial caducidad será plenamente manifiesta, y sólo nos preguntaremos entonces en qué sentido se podría decir que goza de algún grado de estabilidad ontológica.

Las cosas se verán, sin embargo, de modo muy diferente si recordamos que la realidad no es la esencia, sino el ente. La esencia es primariamente la forma, y la forma es a lo que la existencia hace

ens, sed est actus, qui est forma participativa ultimi actus, qui est esse» TOMÁS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, cap. VI: en *Opuscula*, ed. por P. Mandonnet, vol. I, p. 97.

46. TOMÁS DE AQUINO, *De Spiritualibus creaturis*, art. I, Resp., Cfr. *Qu. disp. de Potentia*, q. III, a. 4, Resp.

ser un ente que, si tiene materia, hace ser a su materia. Lo que la contingencia de la existencia significa es que todos los entes actuales son contingentes con respecto a su causa, y esto no es más que otro modo de decir que podrían no existir; pero, si son producidos actualmente por su causa, existen, y lo que son en sí mismos es un ente. La primacía de la existencia significa precisamente que la radical contingencia de los entes finitos ha sido superada, y, una vez superada, ya no es preciso que nos preocupemos por ella. Tal es el verdadero significado tomista de la fórmula neoplatónica tomada del mismo Plotino a través del *Liber de Causis*, que la primera cosa creada es el ser actual: «*Prima rerum creatarum est esse*». En Tomás de Aquino, la fórmula no significa ya que el ser actual sea el primer efecto de un principio superior que a su vez no *es*; por el contrario, significa que el efecto primero del Acto Puro de existir es la existencia misma de lo que causa. En otras palabras, lo primero que se puede decir de sus efectos es que *son*. Por supuesto, si son, son algo, tal vez una forma pura, o posiblemente una naturaleza compuesta de materia y forma, pero, antes que cualquier otra cosa, cada uno de ellos es un «ente», porque *es*. «El primer efecto de su causa es, pues, el hacerles ser, efecto que es presupuesto por todos los otros y que a su vez no presupone ningún otro: *Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum*»[47]. Y el ser no es sólo lo primero en toda cosa; porque, puesto que es lo que hace ser un «ente», está, por así decir, incluido en todo lo que un ente es actualmente. Pero tal vez deberíamos decir mejor que todo el ente está incluido en su propio ser, puesto que a él se debe que sea un ente. El «ser» penetra así los más íntimos repliegues de todo ente. En palabras del propio Tomás de Aquino, «el ser es el más común de todos los efectos puesto que es presupuesto por todos los otros, el primer efecto, y el más profundo de todos los efectos: *Ipsum enim esse est communissimus effectus, primus, et interior omnibus aliis effectibus*»[48]. Así, pues, por contingente que sea con respecto a su causa, la realidad es «ente», y lo es hasta la médula, como su mismo nombre indica. En la fórmula «lo que es», tenemos el «lo

47. Tomás de Aquino, *Qu. disp. de Potentia*, q. III, a. 4 Resp.
48. *Ibíd.*, q. III, art. 7, Resp. Cfr. *Compendium theologiae*, Pars I, cap. 68.

que», esto es, la sustancia que es el receptor propio de la existencia, y el «es», que esa sustancia recibe[49]. En otras palabras, el ente es lo que está «*siendo*» en virtud del mismísimo «ser» que ejerce. El nombre *ens* (ente) significa *esse habens* (lo que tiene *esse*, ser), de manera que se deriva del verbo *esse* (ser): «*Hoc nomen ens... imponitur ab ipso esse*»[50]. En una doctrina como ésta, la palabra «ente» no se puede usar nunca sin que signifique a la vez la cosa que un cierto ente es y el acto existencial que le hace ser un «ente»[51]. Tomado en sí mismo, el ente existencial es sólidamente compacto, totalmente reunido, por así decir gracias al acto en virtud del cual es actualmente.

Un segundo carácter del ente existencial se sigue inmediatamente del primero. Que la relación de su esencia con su existencia, en lugar de consistir en la irreductible paradoja en que consistía en la doctrina de Kierkegaard, aparece como perfectamente normal. Para decirlo de un modo más general, la clásica antinomia entre ser y existencia aquí sencillamente desaparece.

El ente, suelen decir los filósofos, es sólo lo que es: es su propia esencia, y debe presentar, por lo tanto, los caracteres de la esencia, que son la mismidad esencial y la inmutabilidad esencial. Por otra parte, la existencia actual es perpetua alteridad, porque es perpetuo devenir. Tanto si se pregunta con los términos usados por Platón: «¿Qué es lo que siempre es y nunca deviene, y qué es lo que siempre está deviniendo pero nunca es?», como si se plantea en los términos usados por Kierkegaard y el existencialismo moderno: «Si *x* es, *x* no existe», el problema sigue siendo el mismo. Se apoya siempre sobre el supuesto de que la esencia y el devenir son incompatibles, mientras que lo cierto es justamente lo contrario. Lejos de ser incompatible con el devenir, la esencia es la causa final del devenir y la condición formal de su posibilidad.

Donde sólo hay existencia, como en el caso de Dios, cuya esencia es una con su existencia, no hay devenir. Dios es, y, porque no es ninguna esencia particular, sino el acto puro de la existencia,

49. TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gentiles*, II, 55.

50. TOMÁS DE AQUINO, *In IV Metaph.*, lect. 2, ed. Cathala, n. 558. Cfr. *In XII Metaph.*, lect. 1. n. 2419.

51. TOMÁS DE AQUINO, *In I Perihermeneias*, lect. 5. n. 20.

no hay nada que Él pueda devenir, y todo lo que acerca de Él se puede decir es: *Él Es*. Por el contrario, tan pronto como la esencia aparece, aparece también una cierta alteridad, a saber: la alteridad misma que la distingue de su propia existencia posible y, con ella, la posibilidad del devenir. Esto es particularmente claro en el caso del hombre, del que el existencialismo moderno se ocupa casi exclusivamente, o, en cualquier caso, principalmente.

Es de la esencia del hombre el pertenecer al orden de los entes corpóreos. Esto no significa que las almas intelectuales, las cuales son las formas de los seres humanos, estén caídas en sus cuerpos y luchando por salir de ellos; más bien, esto significa que tienen necesidad de tales cuerpos en orden a subsistir y a actuar. La causa de tal necesidad por parte de las almas es una cierta falta de actualidad. Si fueran capaces de permanecer solas y de realizar por sí mismas sus propias operaciones, serían plenamente actuales en sí mismas, esto es, serían puras formas subsistentes, y ningún elemento material entraría en su definición. Por el contrario, puesto que la esencia de un alma humana implica su relación con el cuerpo (pues de lo contrario sería un espíritu puro, no un alma), parece claro que, de suyo, una forma tal como el alma humana es un acto que está necesitado de una actualización ulterior. No necesita ser confirmado en su propia naturaleza: como se ha dicho repetidas veces, no hay forma de la forma ni acto alguno de la forma *qua* forma, pero todavía necesita llegar a ser más plenamente lo que es. «Llega a ser lo que eres» es para tal forma una orden imperativa, porque está inscrita como ley en su misma naturaleza. Y éste es un problema puramente existencial, ya que la cuestión no consiste nunca para un alma en llegar a ser *lo que* es (es tal *qua* forma), sino en *llegar a ser lo que es*. En otras palabras, un alma humana ha de ir actualizando cada vez más su misma definición.

Se entiende así que ninguna forma inmersa en la materia puede pura y simplemente *ser*. Para ella, «ser» es llegar a ser, y su «ser» *es* devenir. Siempre en potencia existencial para la plenitud absoluta de su propio ser, tal forma tiene que ejercer diversidad de operaciones para cubrir la privación de actualidad que padece: no se trata de una privación de esencia, sino la de una sustancia que todavía no logra *ser* completamente su propia esencia, y que, para ser más plenamente, debe alcanzar su propio ser ejerciendo una serie de opera-

ciones, cada una de las cuales la acerca en definitiva un paso más hacia su acabamiento. Hacer eso es moverse, cambiar, devenir, o sea, llegar progresivamente hasta el propio ser. Y ésta es la ley dondequiera que haya materia. Porque, puesto que el necesitar materia señala una cierta privación de ser en la forma, dondequiera que haya materia habrá también en la forma una potencia para una actualización existencial más completa. De ahí el movimiento o cambio que se requiere para lograrlo. En definitiva, puesto que la materia está de cara a su forma, para una forma es una y la misma cosa actualizar más completamente a su materia y ser más completamente[52].

Liberarse de la noción corriente de esencia es aquí una absoluta necesidad. A menos que así lo hagamos, no se entenderá en absoluto una metafísica del ser como la de Tomás de Aquino. Se suele concebir a las esencias como entidades abstractas, las cuales no pueden sufrir ningún cambio porque su misma naturaleza consiste en ser exactamente lo que son. Concebidas primero por Platón como relativamente simples, se hicieron infinitamente complejas a partir de la época de Leibniz, cuando los nuevos recursos proporcionados por el cálculo infinitesimal hicieron posible incluir en su unidad un infinito número de determinaciones. No obstante, aún después de Leibniz las esencias siguieron siendo siempre unidades plenamente acabadas y puramente estáticas de sujetos posibles considerados con la totalidad de todas sus determinaciones. En la esencia de Julio César, dice Leibniz, el paso del Rubicón está eternamente incluido, así como, según Kant, si hubiera una esencia tal como la del Judío Errante, debería incluir todos y cada uno de los tiempos y lugares de sus inacabables peregrinaciones.

Ahora bien, puede ser cierto que, en el conocimiento eterno de Dios, las esencias sean exactamente eso, pero el error común de esencialistas y existencialistas es pensar que la esencia eterna de un ente sujeto al devenir no incluye el conocimiento de su existencia actual como causa de su devenir. Las ideas de todas las esencias posibles se encuentran en Dios, e incluyen de modo determinado todas las determinaciones que pertenecerían a los correspondientes

52. TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gentiles*, III, 20.

entes, sólo con tal de que fueran creados. Pero sólo algunos de entre esos posibles son creados actualmente, y su elección corresponde a la voluntad divina. Esta ulterior determinación para la existencia actual es lo que convierte a las correspondientes esencias en otras tantas ideas divinas, en el sentido pleno de la palabra. Cuando se las concibe así, las ideas representan seres posibles, incluyendo su existencia actual y su devenir. En otras palabras, si el *esse* (ser) es el acto supremo de las criaturas, su idea debe necesariamente incluirlo como energía activa por medio de la cual la esencia correspondiente recibirá progresivamente todas sus determinaciones.

Las esencias son concebidas a menudo como seres *posibles*, cuya realidad coincide con su misma posibilidad. Pero convendría que distinguiéramos cuidadosamente entre posibilidad esencial y posibilidad existencial. Pues, en efecto, se hallan en dos órdenes metafísicos diferentes, y hasta tal punto es así que de ningún modo alcanzaremos el segundo a través del primero. Una esencia es posible, *qua* esencia, cuando todos sus predicados determinantes son compatibles. Si lo son, la existencia del correspondiente ser es posible; si no lo son, no lo es. Y esto es cierto, pero es cierto sólo en el orden de la posibilidad esencial, de ninguna manera en el orden de la posibilidad existencial. Muchos metafísicos parecen imaginarse que una esencia no puede existir mientras no haya recibido todas sus determinaciones, y que, tan pronto como las haya recibido, tiene que irrumpir en la existencia o, al menos, recibirla. Pues bien, un doble error es responsable de tal ilusión. El primero es el no ver que estar plenamente completa en el orden de la esencialidad no le acerca a una esencia ni un palmo a la existencia actual. Una posibilidad completamente perfecta sigue siendo todavía una pura posibilidad. El segundo error es olvidar que la esencia de un ente posible incluye necesariamente la existencia posible sólo a través de la cual puede éste lograr su determinación esencial. Lo repito, la posibilidad esencial no es razón suficiente de la posibilidad existencial, y, puesto que su esencia es lo que un ente va a llegar a ser, si existe, la existencia misma entra necesariamente en el cálculo de su posibilidad esencial. Y así, Julio César no cruza el Rubicón porque ello esté eternamente incluido en su esencia; ello está eternamente incluido en su esencia, porque su esencia es la de un hombre que cruza el Rubicón. Tales determinaciones han de ser conoci-

das eternamente como existenciales, si es que de algún modo han de ser conocidas. Puede que las esencias representen los balances de otras tantas posibilidades esenciales ya realizadas, pero las existencias actuales son su misma realización, y por esta razón las esencias están deviniendo actualmente en el tiempo, a pesar del hecho de que un entendimiento que trasciende el tiempo las vea eternamente como ya realizadas.

Las esencias actuales e individuales no son pues estáticas, porque su propio devenir es presupuesto por sus mismas definiciones. La progresiva auto-determinación a través del actuar y del operar, esto es, a través del cambio, del cual el tiempo no es sino numeración, no es ajena a sus ideas eternas; más bien, está eternamente incluida en ellas. Dios es un conocimiento inmóvil del devenir *qua* devenir. Pero, si esto es así, entonces no hay antinomia alguna entre la eternidad y la existencia en el tiempo. Para El que Es no hay tiempo, porque Él es para sí mismo su propia esencia, de tal modo que su «ahora» es idénticamente su *es*. En definitiva, puesto que Él Es, no hay nada que pueda llegar a ser, de modo que Él es la eternidad.

Poner la esencia o la suprema esencialidad como grado supremo de la realidad es, por lo tanto, el más desastroso de todos los errores metafísicos, porque es sustituir el *esse* por la *essentia* como raíz última de todo ente. Toda la metafísica está aquí en juego. Si Dios es *esse*, El es Aquél cuyo propio «ser» constituye su propia esencia. De donde se sigue tanto su unicidad como su singularidad. Enteramente puesta por su «ser», la esencia no entraña en Él aquí limitación ni determinación. Por el contrario, las esencias finitas entrañan siempre limitación y determinación, porque cada una de ellas es la delimitación formal de un ente posible. No obstante, si una tal esencia posible recibe actualmente la existencia, será un ente, debido a su propio acto de existir, de tal modo que, aun en el orden del ente finito, la primacía de la existencia sigue prevaleciendo. El acto de existir es lo que asegura la unidad de la cosa. La materia, la forma, la sustancia, los accidentes, las operaciones, todo en ella participa directa o indirectamente de uno y el mismo acto de existir. Y por eso la cosa es a la vez ente y uno. La existencia no es lo que mantiene a los elementos separados, es lo que los reúne como elementos constitutivos del mismo ente. Por la misma razón,

la existencia temporal no es ni el incesante dispersarse de la eternidad ni el perpetuo descomponerse del ente; es más bien su progresivo acabamiento a través del devenir. Así, pues, el devenir a través del *esse* es el camino al ente plenamente determinado, del mismo modo que el tiempo es el camino a la eternidad. El hombre no está luchando en el tiempo para no perder su eternidad, ya que, como toda verdadera sustancia espiritual, es eterno por derecho propio; pero, si bien tiene que devenir en el tiempo para ser más plenamente, es de la esencia del hombre el ser, en el tiempo, un ente que se realiza a sí mismo y se eterniza a sí mismo.

Tal vez se vea con más claridad toda la importancia de esta conclusión si consideramos una tercera característica del ente existencial, a saber: su dinamismo intrínseco. Puesto que la esencia abstracta es estática, mientras que la existencia es dinámica, una tal metafísica del ser debe ser necesariamente dinámica. La existencia misma de la esencia finita es el efecto primero e inmediato del Acto existencial primero y absoluto. Repitámoslo, *prima rerum creatarum est esse*[53]. Nacido de un acto existencial, el «ser» es a su vez un acto existencial, y del mismo modo que es efecto, así también es causa. También el ente finito es, a su modo, causa del ente. Por este motivo, en un capítulo de la *Summa Contra Gentiles* (III, 69), Tomás de Aquino pone tanta pasión especulativa en refutar el error de «aquellos que privan a las cosas naturales de sus propias acciones». Se aplica a ello con uñas y dientes, porque está aquí en juego la naturaleza misma del ente. No: ser y después actuar, sino: ser es actuar.

Y lo primero que el «ser» hace es hacerle a su propia esencia ser, esto es, «ser un ente». Ello se hace de golpe, completa y definitivamente, porque, entre ser o no ser, no hay posición intermedia. Pero lo siguiente que el «ser» hace es comenzar a llevar su propia esencia individual hacia su acabamiento. Comienza a hacerlo de inmediato, pero el trabajo llevará tiempo y, en el caso de entes corpóreos tales como los hombres, por ejemplo, tendrá que ser un lento proceso. A cada uno de nosotros le cuesta toda una vida el acabar su propia individualidad temporal. Sin duda alguna, la esencia se

53. Cfr. *supra*, p. 179.

encuentra desde el comienzo, y, en cierto modo, completa, pero su condición de tal no es la de una cosa. La esencia de una sinfonía está en la mente del compositor, y, puesto que su esencia consiste en ser una sinfonía, habrá de serlo, pero no existirá hasta que el último compás de su partitura haya sido orquestado, y ni siquiera éste será el fin de su devenir. Así también sucede con las esencias naturales. Cada una de ellas es el progresivo llegar a ser de su propio fin. En resumen, la perfección actual de las esencias es la causa final de sus existencias, y lograrlo supone muchas operaciones.

La existencia puede llevar a cabo esas operaciones. Puesto que *ser* es *ser acto*, es también ser capaz de actuar. Ahora bien, tal como sea el acto, así será su operación. Si un ente actúa *qua* ente, será causa de ente. Puesto que Dios es puro acto de existencia, su primer efecto es la existencia y Él es la causa primera por la que todo lo demás existe[54]. Pero los existentes que Dios crea son imágenes suyas precisamente en la misma medida en que existen. Si, pues, Dios los ha hecho parecerse a sí mismo dándoles la existencia, consecuentemente, los ha hecho parecerse a sí mismo dándoles el poder de ejercer, de suyo, acciones causales[55]. Ésta es la razón por la que, aunque ningún ente finito puede crear la existencia, todos ellos pueden al menos comunicarla. En toda relación de causalidad eficiente, algo del *esse* (ser) de la causa se comunica de alguna manera a su efecto. Tal relación es, pues, existencial, y no es de extrañar que todos los intentos de reducirla a una relación analítica hayan fracasado. Hume estaba perfectamente en lo cierto al negarse a considerar las relaciones causales como deducibles de las esencias de las causas, y Kant estaba sencillamente eludiendo la dificultad al transferir a una categoría del entendimiento la naturaleza sintética de una relación que se fundamenta en las cosas. Jamás surgirá de una esencia una eficiencia causal; en cuanto al juicio sintético *a priori* de Kant, éste no es otra cosa que la imitación mental de la causalidad existencial del ente. El *esse* (ser) es una fuente que emana incesantemente sus efectos y, si la relación de tales efectos con sus causas es ininteligible en un mundo de esencias abstractas, es perfectamente

54. TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gentiles*, I, 10; I, 13; II, 15.
55. *Ibíd.*, III, 69.

inteligible en un mundo en el que ser es actuar, porque los entes mismos son actos.

Este dinamismo intrínseco del ente entraña de modo necesario una transformación radical de la concepción aristotélica de las esencias. Ciertamente, la metafísica de Aristóteles era ya un perfecto dinamismo, pero era un dinamismo de la forma. La forma del ente-que-aún-no-es estaba allí, actuando como ley formal de su desarrollo y como fin a alcanzar por ese desarrollo. Los entes aristotélicos eran modelos formales que se auto-realizaban, y la única causa de sus variaciones individuales se hallaba en las accidentales de las diversas materias para embeber completamente las formas.

Los individuos eran, pues, poco menos que intentos abortivos de ser sus propias formas; ninguno de ellos podía añadir nada a su especie; más bien al contrario, había infinitamente más en la especie que en la colección completa de sus individuos. Puesto que el aristotelismo había sido un dinamismo, Tomás de Aquino vio el modo de incluirlo en su propia metafísica del ser, pero, puesto que había sido un dinamismo de la forma, hubo de profundizarlo con un dinamismo del *esse* (ser). Al hacerlo, toda la panorámica filosófica de la realidad se volvió distinta de repente. Todos y cada uno de los individuos, incluso los entes corpóreos, iban a gozar en adelante de su propio *ser*, esto es, de un ser en propiedad; y por eso, en esta doctrina, el ser no es unívoco, sino analógico por derecho propio. Ciertamente, los individuos corpóreos siguen estando individuados por la materia, pero si bien deben a la materia su individuación, la individualidad la deben a su ser. Pues, en efecto, «todo lo que es tiene ser: *Omne quod est, esse habet*»[56], y «ese ser es el suyo propio: *Unumquodque est per suum esse*»[57]. Es cierto también que tales individuos siguen estando determinados por sus formas, pero no son ya auto-realizaciones automáticas de formas, dificultadas tan sólo por la indocilidad natural de la materia; son individualidades en construcción, cada una de las cuales está siendo activamente conformada por su propio *esse*. Y esto, por supuesto, es eminentemente cierto en el caso del hombre, cuya alma es una sustancia intelectual. Toda-

56. Tomás de Aquino, *Qu. disp. de Potentia*, q VII, art. 2, ad 9^m.

57. Tomás de Aquino, *Cont. Gentiles*, I, 22. Ver É. Gilson, *Le Thomisme*, p. 134, nota (Trad. española, *El Tomismo*, EUNSA, 1989).

vía está la causalidad formal en tal doctrina, y sigue estando completa, pero ha sido metamorfoseada por su subordinación a la causalidad eficiente existencial. En lugar de un fin que se logra a sí mismo, la forma se convierte en un fin que debe ser alcanzado por su propio *esse,* que progresivamente va haciendo de ella un ente actual. Ser (*esse*) es actuar (*agere*), y actuar es tender (*tendere*) hacia un fin en el que el ente acabado puede por fin descansar[58]. Pero no hay descanso para el ente en esta vida, donde ser es devenir. Y he aquí por qué la etiología es una parte y parcela de la metafísica del ser. «Ser» es ser causa, esto es, causa inmanente de su propio ser y causa transitiva de otros entes a través de la causalidad eficiente.

La misma materia ya no está aquí como un mero obstáculo, aspirando ciegamente a la forma; es también una ayuda. Embebida activamente en él, el alma se está dando a sí misma el cuerpo que necesita; lo construye progresivamente por medio de operaciones fisiológicas que preparan el camino para las operaciones intelectuales. De ahí, finalmente, la infinita variedad de almas humanas, todas humanas en la misma medida y del mismo modo, pero todas diferentes, como si cada una de ellas fuera menos la copia estereotipada de su especie común que un monotipo dotado de singular originalidad.

Ello lo hace el «ser», y no puede hacerlo ninguna otra cosa. Santos, filósofos, científicos, artistas, artesanos, no hay dos hombres que sean idénticos, porque aun el más humilde de entre ellos es en última instancia su propio «ser»; aunque ninguno de ellos está realmente solo. Ser no es ser una soledad. Todo hombre puede participar del bien común de su especie, y nada de lo humano le es extraño. No, nada de lo que *es*, es extraño para él. Miembro de la hermandad universal del ser, puede experimentar en sí mismo que ser es «tender hacia», y puede ver que todas las demás cosas están actuando con respecto a un cierto fin, un fin que es ciertamente el mismo en todos los casos, a saber: ser. Su fin está, pues, en su comienzo, y lo que es cierto de él sigue siendo cierto de todo lo demás. Todos los seres, desde los más elevados hasta los más humildes, son tan realmente distintos y en definitiva tan parecidos como

58. TOMÁS DE AQUINO, *Qu. disp. de Veritate*, q. 21, art. 2, Resp.

los hijos de un mismo padre; pues, en efecto, todos ellos tienen un mismo Padre, y Él los ha hecho a todos a su imagen y semejanza. Actúan porque son, y son porque su nombre es *El que Es*.

Del mismo modo que la etiología depende de la ontología, así también la epistemología. Si conocer es conocer las cosas tal como son —pues de otro modo no se las conoce en absoluto—, conocerlas es alcanzar no sólo sus formas, sino su mismo «ser». A menos que penetre la realidad hasta su entraña más profunda, el conocimiento perderá lo que constituye la entraña misma de su objeto. Había una profunda verdad en la afirmación de Kierkegaard de que todo conocimiento general acerca de seres existentes supone el reducirlos a la condición abstracta de meros posibles. Esto era cierto, porque, puesto que el ente menos la existencia actual es, en el mejor de los casos, posibilidad, el conocimiento abstracto de la existencia misma sigue siendo aún conocimiento de su posibilidad. Pero sólo es cierto de las esencias abstractas; no es cierto de la esencia de la existencia actual. Conocer un ente existencial no es sólo conocer su esencia; no es conocer que goza de la existencia de un modo general; no es ni siquiera conocer las existencias; es, precisamente, conocer existentes, que no es sino otro modo de designar en su plenitud esta noción siempre nueva de «ente».

Si esto es verdad, el conocimiento real incluirá necesariamente la esencia, puesto que conocer una cosa es conocer lo que ella es, y por eso la primera operación del entendimiento es formar conceptos tales que expresen lo que las cosas son. Tal es la situación con la noción misma de ente, la más común de todas, que expresa todo «lo que tiene existencia» (*ens: esse habens*). La exactitud de tal concepto se ve con toda claridad cuando se lo relaciona con su objeto por medio de un juicio; porque entonces vemos que expresa correctamente lo que la esencia de un ente es en verdad. En tales casos, la verdad está correctamente fundamentada en la esencia misma o quididad de su objeto. No obstante, un objeto tal sigue siendo todavía abstracto y general, de tal modo que su verdad sigue siendo también abstracta y general, aplicable tanto al ente posible como a los entes actuales. En definitiva, éste no es todavía el conocimiento de una «cosa».

Para ir más allá, se requiere otra clase de juicios, a saber: aquellos por los cuales establecemos que lo que la cosa es, es actualmen-

te, o existe. Tal es la operación compuesta a la que llamamos juicio de existencia. Al decir que *x es*, queremos decir que *x* es un cierto *esse* (ser), y nuestro juicio debe necesariamente ser una operación compuesta precisamente porque, en tales casos, la realidad misma es compuesta. La existencia está sintéticamente unida con la esencia en la realidad, debido a la causalidad eficiente de su causa, y la naturaleza sintética de su relación actual exige la naturaleza sintética del acto mental por el cual la expresamos. Si nuestro juicio existencial es verdadero, sin embargo, lo es porque aquello a lo que adscribimos la existencia es actualmente, o existe. En definitiva, es verdadero cuando los datos del conocimiento intelectual abstracto y los de la intuición sensible coinciden plenamente. Cuando así sucede, todavía no hay conocimiento *objetivo* de una existencia *subjetiva*, cosa que Kierkegaard ha descrito muy bien como una imposibilidad intrínseca, sino que tengo conocimiento objetivo de un ente subjetivamente existente. Y esto es lo que el verdadero conocimiento debe ser, si es que ser verdadero significa para él alcanzar su objeto tal como es. Pues, en efecto, identificar subjetividad con existencia, como Kierkegaard hizo siempre, no era sino convertir la existencia en una esencia más, a saber: aquélla de cuya esencia misma es el obturar la objetividad. Si, por el contrario, el ente actual es la actualización existencial de una esencia objetiva, el conocimiento no sólo puede, sino que debe, ser a la vez objetivo y existencial. Es directamente objetivo a través de una cierta clase de juicios. Si tales juicios apuntan en última instancia a alcanzar los entes actuales, incluido su mismo «ser», entonces su verdad debe apoyarse en última instancia en el «ser» actual de la cosa. «Ya que», dice Tomás de Aquino, «una cosa incluye su quididad y su existencia (*esse*: ser), la verdad se fundamenta más en la existencia (*esse*) de la cosa que en su quididad misma. Pues, en efecto, el nombre *ens* (ente) se deriva de *esse* (ser), de tal manera que la adecuación, en la que la verdad consiste, se logra por una especie de asimilación del intelecto a la existencia (*esse*) de la cosa, a través de la operación misma por la cual la acepta tal como es»[59]. El juicio existencial expresa esa asimilación.

59. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. I, Solutio, ed. por P. MANDONNET, vol. I, p. 486. Cf. *In Boethium de Trinitate*, V, 3, Resp., desde «*Ad evidentiam...*» hasta «*ut in substantiis simplicibus*», ed. por P. Wyser, p. 38, 11,1-13,1

Estas palabras son excepcionalmente significativas, incluso en una filosofía que raramente se permite derrochar palabras. Puesto que las cosas son, los juicios verdaderos son verdaderos en la misma medida en que las aceptan como entes actuales, y, puesto que ser un «ente» es primariamente ser, *veritas fundatur in esse rei magis quam in ipsa quidditate*: la verdad se funda más principalmente en la existencia (*esse*) de la cosa que en su esencia. Y creo que esto es indudablemente cierto, porque ninguna otra descripción del conocimiento puede hacer justicia completa a la doble naturaleza de la realidad actual y del verdadero conocimiento. La realidad y nuestro conocimiento de ella implica la actualización subjetiva por la existencia de una objetividad esencial. El ente en cuanto ente es su misma unidad. A menos que tal conocimiento de la realidad sea posible, ningún conocimiento captará jamás la realidad tal como es. La última palabra de la epistemología tomista, pues, es que nuestro conocimiento del ente es más que un concepto abstracto; es, o debe ser, la unidad orgánica y viva de un concepto y un juicio. Pero, ¿es posible tal conocimiento de la realidad? La pregunta es en sí misma tan importante que requiere ser sometida a una consideración detallada.

Capítulo VI

CONOCIMIENTO Y EXISTENCIA

Conocer es *concebir* conocimiento. Todo acto de conocimiento intelectual termina en una intelección, esto es, en lo que es intelectualmente conocido (*ipsum intellectum*), y lo que de este modo se ha concebido es una «concepción» (*conceptio*), que se expresa en palabras. Ahora bien, lo intelectualmente concebido es de dos clases, como se puede ver por las mismas palabras que lo expresan. Puede ser simple, como sucede cuando nuestro intelecto forma la quididad de una cosa, en cuyo caso su expresión verbal es incompleja. Puede también ser complejo, como sucede cuando nuestro intelecto compone o divide (*componit et dividit*) tales quididades. En ambos casos hay un acto intelectual de concebir y, por lo tanto, una intelección concebida, pero lo que se ha concebido en el primer caso se llama concepto (*conceptus*), mientras que lo que se ha concebido en el segundo caso es un juicio (*judicium*). Juzgar es componer o separar, en un acto intelectual, dos elementos de la realidad captados por medio de conceptos[1].

La expresión verbal de un juicio es la *enunciación*, a la que los lógicos llaman *proposición*. Las proposiciones se suelen definir

1. Tomás de Aquino, *Qu. disp. de Veritate*, qu. IV, art. 2, Resp. Cfr. *Qu. disp. de Potentia*, qu. VIII, art. 1, Resp. En estos textos y en muchos similares, debe distinguirse cuidadosamente *conceptus-us* de *conceptus-a-um*. El segundo puede aplicarse al juicio (que es una *conceptio*, y de ahí un *conceptum*), pero es al menos dudoso que Tomás de Aquino llamara en alguna ocasión *conceptus* a un juicio.

como enunciaciones que afirman o niegan un concepto de otro concepto. Todas las proposiciones lógicas completas están constituidas por dos términos, el «sujeto» de la afirmación o negación, y el «predicado», que se afirma o niega del sujeto. En cuanto a la «cópula», ésta no es en realidad un término, porque designa, no un concepto, sino la determinada relación que se da entre los dos términos. Por esta razón, la cópula no puede ser un nombre; es un verbo. De hecho, es el verbo *es*. Pero hay dificultades en lo que concierne al significado exacto de este verbo.

A los lógicos les resulta éste un problema particularmente difícil, porque el verbo *es* puede llevar a cabo dos funciones diferentes, dando lugar así a dos clases distintas de proposiciones. Puede hacer el papel de cópula que liga sujeto y predicado: la tierra *es* redonda. Tales proposiciones se suelen llamar de *tertio adjacente*[2] porque, en ellas, el predicado es la tercera palabra. Pero hay proposiciones en las que el verbo *es* no parece introducir ningún predicado: Toronto *es*, Troya ya no *es*. Los lógicos solían llamarlas de *secundo adjacente*, porque en ellas, el verbo viene en segundo y último lugar, tras el sujeto. Llamaremos a esas dos clases de proposiciones, «proposiciones de dos términos» y «proposiciones de un término». Si hay proposiciones de un término, ¿cómo puede ser válida la definición clásica de la proposición? Y, si la definición clásica de la proposición es válida, ¿cómo podrá haber proposiciones de un término? En definitiva, si toda proposición entraña bien una composición o bien una división de conceptos, ¿cómo podrá haber una proposición en la que sólo haya un concepto?[3].

2. Esta fórmula parece haber sido sugerida por unas palabras de Aristóteles en su *De Interpretatione* (*Perihermeneias*) X, 4. Para una presentación moderna y objetiva de la teoría escolástica del juicio, véase, por ejemplo, J. FRÖBES *Tractatus logicae formalis* (Romae, Pont. Univ. Gregoriana, 1940) vol. I, lib. 2, cap. I, pp. 98-115. Cfr. por el mismo autor, *Psichologia speculativa* (Freib. i. Br., Herder, 1927), vol. II, p. 58: *De natura actus judicii*, Hiesis V, y lib. I, cap. 2, n. 2, vol. II, pp. 52 ss.

3. Esta dificultad movió a Juan de Santo Tomás a distinguir entre el verbo como parte de una enunciación, en cuyo caso es un término (*terminus enuntiativus*), y el mismo verbo como parte de un silogismo, en cuyo caso no es un término (esto es, no es un *terminus syllogisticus*). Desde este punto de vista, la enunciación *Petrus currit* (Pedro corre) está compuesta de dos términos (siendo aquí *currit* predicado); y del mismo modo en el caso de *Petrus est*. Por el contrario, *est* no es un término en la proposición silogística *Petrus est albus*. Véase Juan de Santo Tomás,

Para despejar esta dificultad, los lógicos se propusieron reducir todas las proposiciones de un término a proposiciones de dos términos. Ahora bien, hay una clase de proposiciones que parecen prestarse a tal reducción. Es la clase de aquéllas en las que el verbo es distinto de *es*. Los psicólogos las llaman «juicios de acción»[4], y se puede sostener que, cuando digo que *Pedro corre*, lo que quiero decir es que *Pedro es corredor*, así como, cuando digo que *el fuego quema*, lo que quiero decir es que *el fuego es quemador*. Todas estas proposiciones de un término pueden desarrollarse fácilmente en otras tantas proposiciones de dos términos. Pero, si esto es así, ¿por qué no habríamos de hacer lo mismo con proposiciones tales como *yo soy*, o *Dios es*? Decir que *yo soy* significa simplemente que yo *soy ente*, así como decir que *Dios es* significa que *Dios es ente**. El significado sigue siendo el mismo, pero las proposiciones así desarrolladas son proposiciones normales de dos términos, en las que *es* cumple su función normal de cópula entre un predicado y un sujeto.

Supongamos, aunque está lejos de ser evidente, que *yo soy corredor* significa exactamente lo mismo que *yo corro*. Si *corredor* no es verdaderamente un predicado, sino una mera parte de la forma verbal *es corredor**, entonces *es* no hace el papel de cópula, y lo que queda es una proposición de un término compuesto por el sujeto *Pedro* y por el verbo *es corredor*. Si, por el contrario, se puede

Logica, I. P. Quaest. disp. q. I, arts. 2 y 3 (Taurini-Romae, Marietti), vol. I, p. 97. Cfr. p. 91. Toda la dificultad se apoya en el supuesto de que en *Petrus currit* el verbo es un predicado.

4. J. FRÖBES, *Psychologia speculativa*, lib. I, cap. 2, vol. II, p. 54: «*iudicia proprietatis vel activitatis* equus *currit: ibi perceptio resolvitur in subiectum et activitatem, quae denominatur et ut proprietas de subiecto asseritur*».

* N. del T.: La lengua inglesa carece de un verbo equivalente al castellano *estar*; por eso, los ejemplos que aquí aduce el autor como *God is being*, pueden traducirse doblemente al español como Dios es ente o Dios está siendo, según se tome el participio *being* en su valor sustantivado o en su valor verbal. Escogemos, al traducir, la primera forma, por ser la más adecuada al sentido del texto anotando a la vez ese doble valor que el participio del verbo *ser* conserva en el original *God is being*, como sucedería en el latino *Deus est ens*.

* N. del T.: *is running* (en inglés, en el original) debería traducirse en este caso por *está corriendo*; traducimos por *es corredor* con el fin de mantener la cópula *es*, pero anotando el valor verbal activo que el participio del verbo correr (*corredor, el que corre*) tiene aquí.

afirmar que *corredor* es un predicado, *es* se convierte en mera cópula. La proposición es entonces verdaderamente de dos términos, pero lo es precisamente porque el verbo ya no significa el predicado; significa sólo nuestra afirmación de que el predicado pertenece al sujeto. En otras palabras, para que una proposición sea de dos términos, su verbo debe ser una mera cópula tal que no incluya el predicado en su propio significado. Esto es tan cierto que algunos idiomas, el ruso por ejemplo, prescinden completamente de la cópula y no obstante son inmediatamente inteligibles incluso para los lectores cuya lengua materna hace constante uso de ella. «Él viejo», «ella amable», «ellos estudiantes» no presentan la menor dificultad para ninguna mente[5], y nada puede ser más claro que la siguiente traducción de un silogismo ruso correcto: «Todos los hombres mortales; Sócrates hombre; Sócrates mortal». Las proposiciones que entran en la composición de tal silogismo son verdaderas proposiciones de dos términos, y aun sin cópula su significado está completo; lo cual prueba que incluso en la lógica clásica la cópula no significó por sí misma: apunta siempre al predicado, no para significar el predicado, sino para significar su unión con un sujeto.

Pero aun cuando, *dato non concesso*, los juicios de acción pudieran desarrollarse correctamente en otros tantos juicios de dos términos, la misma operación no podría llevarse a cabo válidamente en los juicios de existencia, esto es, en aquellas proposiciones de un término en las que el verbo es el verbo *es*. En todos casos el verbo significa por sí mismo, y por esta razón no puede convertirse en una cópula. No puede, porque, si desarrollamos tales proposiciones de un término en proposiciones de dos términos, el predicado significaría el verbo. Verbalmente hablando, puedo reemplazar *Dios es* por *Dios es ente* o *yo soy* por *yo soy ente*; pero, en primer lugar, se evidencia entonces que las dos proposiciones no son la misma, porque se podría sostener que Dios nunca *es ente*, precisamente porque *Él es*, y, en segundo lugar, en la misma medida en que las dos fórmulas pueden expresar el mismo significado, la segunda es tautoló-

5. A. MAZON, *Grammaire de la langue russe* (Paris, Droz, 1943), arts. 143, 162. Permítasenos notar que Juan de Santo Tomás no hallaría ninguna dificultad en esto, puesto que, según él los términos pueden estar unidos por un verbo, o «*significatione, quarum una determinat aliam*».

gica, mientras que la primera no lo es. En *Pedro es corredor*, el predicado no significa la existencia de Pedro, sino su condición de hombre que corre, y, del mismo modo, *es* no significa la existencia de Pedro, sino una mera cópula que adscribe a Pedro su determinación de corredor. Ciertamente, correr es un acto existencial, y por eso el único modo correcto de significarlo como tal es, precisamente, decir que *Pedro corre*, en cuyo caso no hay cópula ni predicado. Ahora bien, en casos tales como *yo soy* o *Dios es*, la transformación no es ni siquiera posible, porque en *yo soy ente* o *Dios es ente* el predicado no es sino una ventana ciega que se pone ahí para una mera simetría verbal. No hay predicado ni siquiera en la proposición desarrollada, porque, mientras que *corredor* no significaba la misma cosa que *es, ente* sí. En otras palabras, *es-corredor* no significa *es*, sino *corre*, mientras que *ente* significa obviamente *es*; y por esta razón, en el primer caso, el verbo es una cópula, mientras que no lo es en el segundo caso. La verdad metafísica de que la existencia no es un predicado halla aquí su verificación lógica.

La misma conclusión se puede formular de dos modos diferentes, según que nuestra aproximación al problema sea metafísica o puramente lógica. Metafísicamente hablando, no hay esencia abstracta de la existencia. La existencia no es una «cosa», es un acto, a saber: el acto primero de ser. Y por eso no puedo abstraer la existencia de ningún ente. Si lo que estoy concibiendo no existe, puedo separar mentalmente el concepto de la cosa, de la existencia, negando que la cosa sea, esto es, afirmando que no es. *Troya no es* significa que no hay ahora en el mundo una cosa tal como la ciudad del rey Príamo. La existencia no puede desempeñar el papel de un predicado, porque no puede ser un término en una proposición. Lógicamente hablando, cualquier intento de convertirla en predicado está condenado al fracaso, porque, en los juicios existenciales, *es* no pierde nunca su connotación existencial, de tal manera que no puede convertirse en una cópula. En *yo soy ente*, en lugar de las conocidas tres partes de la predicación, tenemos cuatro en realidad: (1) el sujeto, yo; (2) el predicado, *ente*; (3) la cópula, *es*, que a su vez significa (4) otra vez, *ente*[6]. En este caso, James Stuart

6. J.S. Mill, *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* (London, 1869), vol. I, pp. 174-175.

Mill tenía razón. Lo único que nos queda por añadir es que, si tales proposiciones están compuestas de cuatro partes, incluyen no obstante sólo un término y un verbo. Todo lo demás es mera palabrería dirigida a hacernos creer que la existencia cae bajo el alcance de la predicación conceptual.

Llamaremos «existenciales» a tales proposiciones de un término[7]. Habremos de decir, pues, que ninguna proposición existencial puede transformarse en una proposición predicativa. Pero la inversa podría intentarse, a saber: transformar todas las proposiciones predicativas en *otras* tantas proposiciones existenciales. De hecho, lo ha intentado Franz Brentano, y es que era un intento verdaderamente tentador. Pues, en efecto, dice Brentano, en las proposiciones existenciales, el verbo *es* debe tener sentido, y, puesto que se conviene en que la existencia no es un predicado, no hay sino un término que *es* pueda predicar, a saber: el sujeto. Pero este primer momento de la demostración está ya erizado de dificultades. Como la tesis opuesta que trata de refutar, da por supuesto que, en todas las proposiciones, el verbo tiene que significar un término. Si no puede ser el predicado, ¡entonces será el sujeto! No obstante, aunque esto estuviera garantizado, el problema seguiría siendo el mismo bajo una forma diferente, a saber: ¿cuál es el significado de *es*? ¿Es una cópula? Si lo es, obtendremos con ello la fórmula clásica del principio de identidad, *A es A*; fórmula indudablemente correcta, pero que es justamente lo opuesto al resultado pretendido con tal operación. Lo que tratábamos de hacer era convertir todas las proposiciones predicativas en proposiciones existenciales, y lo que realmente estamos haciendo es convertir todas las proposiciones existenciales en proposiciones predicativas. Brentano tiene razón al decir que lo que entonces se afirma no es «la unión del carácter *existencia* con A», pero parece que se equivoca al decir que lo que entonces se afirma es A misma[8]. La proposición *Sócrates es* de ninguna manera

7. Puede incluso haber proposiciones de una palabra, por ejemplo, el latino *pluit* (llueve, en castellano). Los juicios existenciales podrían llamarse también «reales» (cfr. J. FRÖBES, *op. cit.*, pp. 101-102), pero puede que haya un ligero toque de esencialismo suareciano en tal apelación.

8. Fr. BRENTANO, *Psychologie du point de vue empirique* (Paris, Aubier, 1944), p. 213.

significa que *Sócrates es Sócrates*. Tampoco señala a *Sócrates*; lo que señala es el hecho de que Sócrates *es*.

Pero tal vez se vea con más claridad lo que Brentano quiere decir si consideramos el segundo momento de su prueba. Si *Sócrates es* no significa que tiene el predicado existencia, ni que es Sócrates, entonces poner a Sócrates y ponerlo como existente son una y la misma cosa. Esta vez, la tesis de Brentano implica que afirmar A es afirmar su existencia, lo cual es precisamente lo que está en juego. Si lo que dice Brentano fuera cierto, la afirmación de A sería idéntica a la afirmación de la existencia de A; pero no es ése el caso, porque la proposición *A es* no significa A, significa la existencia de A. En otras palabras, o bien se desarrolla en la proposición predicativa *A es A*, en cuyo caso no significa la existencia de A, o bien permanece como proposición de un término, en cuyo caso no significa el sujeto.

La dificultad se hace todavía más evidente si seguimos a Brentano en su reducción última de todas las proposiciones predicativas a existenciales, reducción que necesariamente ha de intentar si el verbo *es* siempre significa un término. Pero el principio mismo de su reducción funciona en ambos sentidos, puesto que puede asimismo reducir todas las proposiciones existenciales a proposiciones meramente predicativas. «*Algún hombre está enfermo*», Brentano dice que «significa lo mismo que la proposición existencial "*un hombre enfermo*" o "*hay un hombre enfermo*"»[9]. Nada es menos evidente. La natural anfibiología del verbo «ser» entra en juego aquí, una vez más. Cuando digo de un hombre que está enfermo, estoy dando su existencia por supuesta, porque, si no *fuera*, no podría estar enfermo. Sin embargo, no estoy significando su existencia; lo que en realidad estoy significando es su condición de enfermo, que no se puede dar por supuesta por el solo hecho de que él *es*. Si, por el contrario, digo que hay un hombre enfermo en una habitación, expreso la existencia misma de un paciente. Recuerdo haber leído en las paredes de Londres, en noviembre de 1945: «Todavía hay liberales», y, ciertamente, al leer esto tras la victoria laborista de las precedentes elecciones, no podía tener la menor duda en

9. *Ibid.*, p. 218.

cuanto al significado de la frase. No significaba que algunos liberales todavía eran liberales, sino que todavía existían en la Gran Bretaña hombres tales que se llaman a sí mismos liberales. En casos similares, la existencia está tan claramente en juego que necesita ser vigorosamente afirmada. Algún hombre *está enfermo* y *hay* un hombre enfermo no significan una y la misma cosa. Y de nuevo aquí el ruso puede servir de ayuda, porque traduciría la primera proposición por «algún hombre enfermo», mientras que la segunda la traduciría por «un hombre enfermo *es*». El ruso es un idioma en el que, en su uso normal, el verbo *es* no desempeña nunca el papel de cópula, porque ha conservado completo su significado existencial.

Puede que no sea necesario seguir a Brentano a través de su reducción sistemática de todas las clases de atribución a la afirmación existencial, porque la clase de tales operaciones es una y la misma, y todas ellas tropiezan con la misma dificultad. Todas ellas suponen que, como cópula, el *es* significa ya existencia. Si es así, *todos los hombres son mortales* puede convertirse fácilmente en *un hombre inmortal no es* y *ningún hombre inmortal es*. Pero, ¿cómo el *son* de la universal afirmativa puede engendrar el *no es* de la universal negativa? ¿Acaso diremos que afirmar la existencia es el mismo acto que negarla? Durante generaciones, los lógicos usaron como ejemplo clásico la proposición *todos los cisnes son blancos*. ¿Significó alguna vez para ellos la existencia actual de cisnes blancos o la no-existencia de negros? Cuando, tras el descubrimiento de Australia, se supo que algunos cisnes eran negros, la *verdad* de la universal afirmativa se hizo pedazos, pero su naturaleza en cuanto juicio siguió siendo idénticamente lo mismo que siempre había sido, a saber: una predicación. Los juicios existenciales no son predicaciones, y tampoco hay predicación alguna de la existencia actual. Seguramente la existencia actual de lo que los términos de un juicio significan resulta requerida directa o indirectamente para la verdad de cualquier predicación, pero la corrección formal de un juicio tal como *todos los cisnes son blancos* es independiente de su verdad. En cualquier caso, la verdad de la inherencia actual de un predicado en un sujeto no entraña nunca la verdad de la existencia actual del sujeto. *Un centauro es una ficción* no significa que los centauros *sean* actualmente en las mentes poéticas; ni significa que algunas ficciones existentes en las mentes poéticas *sean* centauros; significa

que lo que se llama centauro «es una ficción». En resumen, la existencia es un requisito previo para la verdad de cualquier predicación, pero no cae directamente bajo el alcance de la predicación.

Nos hallamos así frente al hecho de que, puesto que *es* no significa ni un predicado ni un sujeto, su significado debe necesariamente estar *plenamente contenido en sí mismo*. No cabe duda de que *es* no significa nada separado de un sujeto, aunque no significa su sujeto, y, puesto que los lógicos como tales parecen incapaces de enfrentarse con el problema, nuestra única esperanza es recurrir a aquellos que tienen como oficio propio el determinar la naturaleza y las funciones de los verbos, esto es, a los gramáticos.

Si así lo hacemos, nos hallaremos frente al no menos inquietante hecho de que un gran número de gramáticos son poco más que lógicos. Así como ha invadido la lógica, el sustancialismo metafísico de Aristóteles ha conquistado plenamente la gramática, convirtiéndola así en un mero departamento de la lógica y reduciendo la proposición a la predicación abstracta. Es un hecho significativo que, en la Francia del siglo XVII, por ejemplo, la *Gramática General* de Lancelot fuera incluida, tal como estaba, en la *Lógica de Port-Royal*. Y bien pudo serlo, puesto que no era otra cosa que lógica. La doctrina de Lancelot acerca de los verbos es sencilla. Para él, el verbo es «una palabra cuya función principal es significar afirmación». Decimos «principal», porque, además de esa función, el verbo puede cumplir algunas otras. Cuando digo, en latín, «*sum*», estoy diciendo en realidad, «soy ahora», de modo que ese verbo significa tanto el sujeto como el tiempo del ente en cuestión. Pero éstas son meras consignificaciones del verbo, porque puede hallarse sin ellas, mientras que nunca puede hallarse sin afirmación ni negación. Y tal es, en efecto, su naturaleza: no consignificar tiempo ni significar términos, sino ser su afirmación. En palabras del propio Lancelot: «Según esta noción, se puede decir que el verbo no debería tener otro uso que marcar la unión en nuestra mente de los dos términos de una proposición».

Este «debería» es una perla. ¡Como si la función propia de la gramática fuera el decirnos cuál debe ser el uso del lenguaje hablado, en lugar de decirnos cuál es! Naturalmente, lo que el lenguaje debiera ser para complacer a Lancelot es lo que debería ser para cumplir con las reglas de la lógica formal aristotélica. De donde se

sigue de inmediato que, para Lancelot, el lenguaje es excesivamente complicado. Puesto que la función principal del verbo es afirmar, y puesto que la afirmación permanece igual, se afirme lo que se afirme, debería bastar con un solo verbo por todas las afirmaciones. De hecho, existe tal verbo, y es «ser». Sólo con que el lenguaje hablado lo permitiera, nunca usaríamos ningún otro. Tan sólo un verbo; ¡qué simplificación! Ya no *yo vivo*, o *yo yazgo*, sino *yo soy viviente, yo soy yacente* y así en todos los demás casos[10]. En tal doctrina, los juicios de existencia no pueden ser obviamente nada más que juicios de atribución. En el caso de todos los demás verbos, los hombres han abreviado su discurso creando verbos que significan, a la vez, la afirmación misma y lo que ésta afirma. En el único caso del verbo sustantivo «ser», no lo han hecho así, porque, en ese caso, el predicado se entiende. *Dios existe*, pues, se convierte en la proposición sin sentido *Dios existe existente*, así como *yo soy* significa: *yo soy un ente*, o *yo soy algo*[11].

Lancelot no ha sido el único que ha estado en esta convicción, pero uno de los más interesantes entre los casos similares es el de Bossuet. Decir que Bossuet tenía una fina sensibilidad para el significado de las palabras sería sin duda quedarnos cortos; sin embargo, también él se vio envuelto en la misma dificultad. Por otra parte, se dio cuenta claramente de que el verbo *es* no significaba la existencia en general, porque no estoy pensando tal existencia indeterminada cuando digo *yo soy*, o *Dios es*. Sin embargo, Bossuet estaba también convencido de que todo conocimiento se refiere a algún concepto, de tal modo que donde hay significación debía haber siempre un concepto. En el caso particular de la existencia, no hay duda de que tenemos tal concepto: puesto que conocemos la existencia, es preciso que tengamos alguna idea de ella. Así, pues, «existencia» es el único concepto que tenemos que designa la existencia, pero la designa de un modo demasiado indeterminado para designar la existencia actual. Lo único que se puede hacer entonces es añadirle algo. Esto es lo que Bossuet lleva a cabo añadiéndole «ahora». Nuestra idea de la existencia actual es, por lo tanto, la mis-

10. LANCELOT, «Grammaire générale», cap. XIII, en *Logique de Port-Royal*, parte II, cap. 2.

11. *Logique de Port-Royal*, parte II, cap. 3.

ma que la de «existencia presente». Ser es ser ahora. Si yo digo «*Estas rosas son*», «*Hay rosas*» o «*Estas rosas existen*», no estoy diciendo nada más que tales rosas son en el momento presente[12]. Tal respuesta presupone que las tres nociones abstractas de existencia, de tiempo y de presente pueden compensar la desaparición de un verbo. Ciertamente, Bossuet no andaba muy lejos de la verdad, porque, si hay una noción que es inseparable de la existencia actual, es la de «ahora». No obstante, y con todos los respetos para aquel gran maestro de las palabras, estaba poniendo el carro delante del caballo. No es que «ser» sea «ser ahora»; más bien, «ser ahora» es «ser». No hay concepto alguno cuya adición al de existencia pueda hacerle significar la existencia actual, porque ningún concepto puede significarla. El verbo *es* significa la existencia, y la significa por derecho propio.

Podríamos tener mejor suerte con los gramáticos contemporáneos, para quienes la lógica de Aristóteles no es sino una cosa del pasado. Pues, en efecto, tales humanistas no se sienten en modo alguno afectados por los problemas filosóficos. El lenguaje es para ellos un hecho que debe estudiarse objetivamente, tal como es. Pero es esto precisamente lo que nosotros necesitamos, y posiblemente se verá, en una investigación próxima, que la gramática está más cerca de la metafísica que la misma lógica formal. Cuanto más la apartamos de la lógica, tanto más nos aproximamos a la metafísica.

Ahora bien, es un hecho curioso el que incluso los gramáticos modernos se sientan más bien confusos cuando se encuentran, no con nuestra cuestión, sino con la ocasión gramatical para nuestra cuestión. Recientemente, uno de ellos la ha planteado con toda claridad: «La teoría del verbo es lo que ha dejado más perplejos a todos los gramáticos, antiguos y modernos, y es, admitámoslo francamente, la que está más erizada de irregularidades, excepciones, anomalías, y, en resumen, de dificultades de todo tipo»[13]. Por lo que a él respecta, comienza su libro con un adiós a Prisciano[14], caso típi-

12. BOSSUET, *Logique*, lib. I, cap. 39.

13. F. BRUNOT, *La Pensée et le langage. Méthode, principes et plans d'une théorie nouvelle du langage appliquée au Français* (Paris, Masson, 1922), pp. XVIII-XIX. Cfr. p. 898, el último párrafo del libro.

14. *Ibid.*, p. XIX, nota 1.

co ciertamente de ingratitud académica, puesto que, cuando llega el peligroso problema del verbo, acaba pisando sobre las huellas del patriarca de los gramáticos.

«El verbo», había dicho Prisciano, «es una parte del discurso, con tiempos y modos, pero sin declinación, que significa acciones y pasiones»[15]. El verbo, dice nuestro gramático moderno, «significa acción en tiempo y modo»[16]. Obviamente, ésta es una explicación completamente diferente, y, mientras que lo que aquí estamos atestiguando no es un adiós a Prisciano, es sin duda un adiós a Aristóteles, según el cual los verbos eran otros tantos nombres, cada uno de los cuales significaba, no una acción, sino el concepto abstracto que expresaba la naturaleza de una acción. Así, según Aristóteles, lo que el verbo «marchar» significa realmente es la «marcha». No lo que yo hago, sino la esencia de lo que hago, es lo significado por el verbo. Nada hay que deba sorprendernos en tal doctrina. La teoría del verbo les parece a los gramáticos tan erizada de dificultades, porque no se puede entrar en el reino de la acción sin entrar en el de la existencia, y, si un gramático es un lógico del tipo del que Aristóteles fue, no le interesa la acción. De ahí la asombrosa afirmación de Aristóteles: «En sí mismas y por sí mismas, las palabras a las que llamamos verbos son en realidad nombres»[17]. Pero, si tal es la gramática de los lógicos, la gramática de los gramáticos es enteramente diferente, puesto que lo que el verbo significa en ella es acción. Y esto, dice el mismo gramático con toda sencillez de corazón, es eminentemente cierto del verbo «ser», puesto que «la primera de todas las acciones subjetivas es existir»[18]. Conocí personalmente a este gran gramático e historiador de la lengua francesa. Brunot había escrito su obra más importante sobre *Pensamiento y lenguaje* con el propósito de separar de la gramática, de una vez por

15. Prisciano, *Institutiones grammaticae*, lib. VIII, I, 1, ed. por M. Herz (Leipzig, Tembner, 1855), vol. I, p. 369.

16. BRUNOT, *op. cit.*, p. 203.

17. ARISTÓTELES, *Perihermeneias*, cap. III. En *In Perihermeneias*, lib. I, cap. 3, lect. 5, Tomás de Aquino dice acerca de este texto que, si los verbos son nombres, es porque «también actuar y ser actuado son, en cierto modo, cosas». Este *quoddam res* es, por supuesto, tomismo al estilo aristotélico.

18. BRUNOT, *op. cit.*, p. 203.

todas, toda huella de escolasticismo; y tan afortunadamente lo hizo que, en el momento mismo en que desapareció de su gramática la última huella de aristotelismo, se encontró en completo acuerdo con Tomás de Aquino.

Lo que le sucedía a la gramática escolástica está suficientemente claro. Por lo que respecta al problema del verbo, era la gramática de un lógico en donde todos los juicios son juicios de atribución. Ningún gramático, ningún lingüista dudará lo más mínimo para decidir cuál es la función primaria del verbo *es*, a saber: si consiste en ser una cópula o en significar la existencia actual. Decir que *x es*, es decir que *x* ejerce el primero de todos los actos subjetivos, que es *ser*. El problema no es saber cómo *es* ha llegado a significar la existencia, es más bien saber por qué ha sido separado para desempeñar el papel de cópula.

No necesitamos ir muy lejos para encontrar una respuesta a esa pregunta, pero no puede ser una respuesta lógica; debe ser metafísica. La lógica es en sí misma la ciencia y el arte que se ocupa de las condiciones formales de la validez de los juicios en general. Como tal, se ocupa directamente de la validez formal de los juicios, no de su verdad actual. A menos que un juicio sea correcto, no puede ser verdadero, pero puede ser correcto sin ser verdadero. Si un juicio intenta ser verdadero, intenta, más allá de la corrección formal y puramente lógica, lograr una expresión adecuada de la realidad actualmente existente. Por eso, como acertadamente ha dicho un lógico moderno, toda afirmación lógica presupone un juicio hipotético de existencia[19]. De este último juicio, la lógica como tal no se ocupa en modo alguno, pero el juicio está ahí. Tales juicios existenciales implícitos urgieron a Brentano a convertir todos los juicios de atribución en otros tantos juicios existenciales. Y me temo que esto era un error, pero el hecho sigue siendo que para nosotros es prácticamente una y la misma cosa formular un juicio y concebirlo como verdadero. Los ejemplos clásicos elegidos por los lógicos de todos los tiempos deberían bastar en sí mismos para probarlo. Si la proposición «*todos los hombres son mortales*» ha llegado a ser el modelo mismo de la proposición afirmativa, ello se debe a la arraigada con-

19. E. Foblot, *Traité de logique*, 7.ª ed. (Paris, A. Colin, 1941), p. 43.

vicción de que, en la realidad, todo hombre acaba por morir. Pero esto no es una regla lógica; es un hecho existencial. Un juicio lógicamente correcto es verdadero cuando lo que afirma realmente es, y cuando lo que niega realmente no es[20].

La razón por la que *es* se ha convertido en cópula se ve aquí claramente. La lógica había tenido que ocuparse de los juicios tal como los hallaba, y estos juicios no habían sido inventados por el hombre para proveer a la lógica de un material adecuado, sino para expresar la realidad. Ahora bien, el primer carácter de la realidad es ser. Cuando digo que *Pedro es enfermizo*, concibo directamente a Pedro como siendo de un modo enfermizo, esto es, concibo su ser como el de un hombre enfermizo. Esto es así al menos tan pronto como, saliendo de la lógica, me intereso por la verdad actual. El verbo «ser» se usa como cópula, porque todos los juicios de atribución que son verdaderos o pretenden ser verdaderos se dirigen a afirmar o a negar un cierto modo de ser. En resumen, *es* ha sido correctamente elegido como cópula, porque todos los juicios de atribución tratan de decir *cómo es* realmente una cierta cosa[21].

Si decimos simplemente *que* una cierta cosa *es*, el juicio en cuestión es un juicio de existencia, y es un juicio perfectamente correcto: está completo, y no requiere, para que se entienda, de ningún otro término, con sólo un término y un verbo, esto es, el sujeto y el verbo *es*. No es difícil advertir por qué la lógica no sabe qué hacer con tales proposiciones. Las proposiciones atributivas se refieren siempre a la existencia, salvo, precisamente, en la lógica: «*Logicus enim considerat modum praedicandi et non existentiam rei*», dice Tomás de Aquino[22]. Las proposiciones existenciales, que no se ocupan de nada más que de la existencia actual, no son objetos adecuados de consideración para el lógico. No plantean problemas for-

20. «Sed quando adaequatur ei quod est extra in re; dicitur iudicium varum esse». TOMÁS DE AQUINO, *Qu. disp. de Veritate*, q. I, art. 3, Resp. Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Logica*, p. I, Illustr. q. I, art. 2: «*At vero syllogistica illatio quia non consideratur ut vera, sed ut inferens...*».

21. Véase, TOMÁS DE AQUINO, *In Perihermeneias*, lib. I, cap. 3, lect. 5, n. 22 (edición leonina, vol. I, p. 28). Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Logica*, Summularum, lib. I, cap. VI (Taurini-Romae, Marietti), vol. I, pp. 15-16.

22. TOMÁS DE AQUINO, *In VII Metaph.*, lect. 17, ed. Cathala, n. 1.658.

males, porque no se ocupan de formas, sino de la existencia, que es el acto de todas las formas. Si es cuestión de decir *cómo* son las cosas, es probable que se planteen muchos problemas, precisamente porque las cosas *son* de muchos modos diferentes. Hay tantos modos de ser como modos de relacionarse con la existencia actual. Existe el de la materia y el de la forma, el de la sustancia y el de sus accidentes, tales como cantidad, cualidad, acción, pasión y todos los demás. Pero, cuando se trata de la existencia, todo es muy sencillo, porque *x* es o *no es*, y eso es todo lo que se puede decir acerca de ella. Los juicios existenciales no tienen significado a menos que se los entienda como verdaderos. Si la proposición, *Pedro es*, significa algo, significa que un cierto hombre, de nombre Pedro, es actualmente, o existe. *Es* no predica nada, ni siquiera la existencia, la pone, y no tiene objeto citar tal proposición en lógica formal, excepto como un ejemplo de toda una clase de proposiciones que no son objeto de la lógica.

La gramática nos enfrenta así con ciertos juicios que no caen bajo el alcance de la lógica, tanto es así que, tan pronto los maneja de modo lógico, el gramático se siente impelido a eliminarlos. No hay razón por la que tal hecho deba sorprendernos. Ningún metafísico sentiría vergüenza de tomarse en serio el lenguaje corriente. Los problemas metafísicos más profundos vienen envueltos en las fórmulas que más comúnmente usamos en nuestra vida diaria. No hay ninguna razón *a priori* para dudar de que el pensamiento humano llegue derechamente hasta lo que tal vez sea el corazón mismo de la realidad. Examinar algunas palabras, y particularmente el verbo «ser», puede ser que resulte el modo más seguro de, por así decir, medir el conocimiento en su fuente donde por primera vez se le impone el molde las palabras. Así, pues, la gramática se relaciona estrechamente con la metafísica, porque se ocupa de esa no sofisticada expresión del sentido común que es sin duda el lenguaje corriente. No hay dos verdades diferentes para el sentido común y para la metafísica; no hay sino una y la misma verdad, más o menos profundamente captada y más o menos distintamente formulada. Los hombres no esperaron a los metafísicos para inventar los juicios de existencia. Existen realmente tales juicios, y, a pesar de la antigua hostilidad demostrada contra ellos por parte de los lógicos, los hombres no pueden pronunciar una sola frase en la que al me-

nos uno de ellos no esté directamente implicado. Su existencia, pues, está fuera de dudas, pero lo que al metafísico le queda por hacer es definir las condiciones de su posibilidad.

Los dos requisitos previos para la posibilidad de los juicios existenciales son que la realidad debe incluir un acto existencial, además de su esencia, y que la mente humana sea naturalmente capaz de captarlo. Que hay tal acto existencial en la realidad ha sido establecido, mostrando que todos los intentos filosóficos de trabajar sin él se han resuelto en fracasos filosóficos. Que la mente humana es naturalmente capaz de captarlo es un hecho, y, si tantos filósofos parecen dudarlo, es porque no llegan a captar el poder cognoscitivo del juicio. Puesto que se halla más allá de la esencia, la existencia se halla más allá de la representación abstracta, pero no más allá del alcance del conocimiento intelectual; pues el juicio es la forma más perfecta de conocimiento intelectual, y la existencia es su objeto propio.

El más serio error cometido por las diversas metafísicas de la esencia es no llegar a comprender la naturaleza de la esencia. Olvidan sencillamente que la esencia es siempre la esencia de un ente. El concepto que expresa una esencia no puede usarse como expresión completa del ente correspondiente, porque hay, en el objeto de todo concepto, algo que escapa y trasciende a su esencia. En otras palabras, el objeto actual de un concepto contiene siempre más que su definición abstracta. Lo que contiene, además de su definición formal, es su acto de existir, y, puesto que tales actos trascienden la esencia y la representación, sólo pueden ser alcanzados por medio del juicio. La función propia del juicio es decir la existencia, y por eso el juicio es un tipo de conocimiento distinto de, y superior a la pura y simple conceptualización abstracta.

Sin embargo, convendría no olvidar que, en la experiencia concreta, la esencia misma es la separación de una porción de la realidad concreta. El error primero de las metafísicas de la esencia consiste en tomar la parte por el todo y especular sobre las esencias como si fueran el todo tanto de la realidad como de su inteligibilidad. De hecho, no se debería concebir nunca las esencias como objetos finales del conocimiento intelectual, porque su naturaleza misma está comprometida en la concreción del ente actual. Abstraídas del ente, reclaman ser reintegradas al ente. En otras palabras, el

fin propio de la abstracción intelectual no es poner las esencias en la mente como presentaciones puras y autosuficientes. Incluso cuando abstraemos las esencias, no lo hacemos con vistas a conocer esencias, sino con vistas a conocer los entes a los que ellas pertenecen, y por eso, si el conocimiento filosófico no ha de quedarse en especulación abstracta, sino ser conocimiento real, debe usar el juicio para devolver las esencias al ente actual.

Juzgar es precisamente decir que lo que un concepto expresa es realmente un ente o una determinación de un cierto ente. Los juicios afirman siempre que ciertas esencias concebidas están en estado de unión con, o de separación de la existencia. Los juicios unen en la mente lo que está unido en la realidad, o separan en la mente lo que está separado en la realidad. Y lo que está unido o separado es siempre la existencia, bien *tal como* es, o bien *que* es. En este último caso, que es el del juicio de existencia, mi acto mental responde exactamente al acto existencial de la cosa conocida. Digamos, mejor, que tal juicio reitera intelectualmente un acto actual de existir. Si digo que *x es*, la esencia de *x* ejerce a través de mi juicio el mismo acto de existir que ejerce en *x*. Si digo que *x no es*, separo mentalmente la esencia de *x* de la existencia actual, porque la existencia no pertenece realmente a *x*. Por eso, mientras que la abstracción puede concebir correctamente como separado lo que es realmente uno, el juicio no puede separar lo que es uno en la realidad. No puede hacerlo, al menos en el sentido de que, cuando lo hace, traiciona su propia función y frustra su propio propósito. En otras palabras, mientras que la abstracción está para separar provisionalmente las partes de los todos, el juicio está para integrar o reintegrar esas mismas partes a sus todos. Los juicios verdaderos son los juicios normales, y los juicios son normales cuando unen lo que está realmente unido o cuando separan lo que está realmente separado. Así, pues, el conocimiento abstracto se refiere a la esencia, pero el juicio se refiere a la existencia: «*Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei... secunda operatio respicit ipsum esse rei*»[23].

23. TOMÁS DE AQUINO, *In Boethium de Trinitate*, qu. V, art. 3, ed. P. Wyser, p. 38, 11. 8-11.

Pero se requieren igualmente ambas operaciones para que haya conocimiento, que es siempre conocimiento de un ente actual. Tan fundamental como de hecho es, la distinción entre el conocimiento abstracto y el juicio no debe, sin embargo, concebirse nunca como una separación. La abstracción y el juicio no se dan nunca separados en la mente, porque la esencia y la existencia no están nunca separadas en la realidad. Yo puedo muy bien abstraer la esencia de un ente y manejarla por un breve tiempo como si no tuviera nada que ver con el ente del que la he abstraído, pero no es, porque la *essentia* pertenece siempre a un *esse*, y, aun cuando la conciba aparte, la esencia nunca se desliga del ente actual; está, más bien, ligada a él por un cordón umbilical, y, si ese cordón umbilical se corta, la esencia muere. No saldrá jamás de ello ningún conocimiento. Tal es eminentemente el caso de la noción de ente. A Tomás de Aquino le gustaba repetir, con Avicena, que el ente es lo primero que cae bajo el entendimiento, y esto es cierto; pero no significa que nuestro conocimiento sea un conocimiento abstracto. Lo primero es una percepción sensible cuyo objeto es inmediatamente conocido por nuestro intelecto como un «ente», y esta aprehensión directa por un sujeto cognoscente desencadena inmediatamente una operación intelectual doble y complementaria. En primer lugar, el sujeto cognoscente aprehende *lo que* el objeto dado es, y en segundo lugar juzga *que* el objeto es, y esta recomposición instantánea de la existencia de objetos dados con sus esencias se limita a reconocer la estructura real de estos objetos. La única diferencia es que, en lugar de ser simplemente experimentados, tales objetos son ahora intelectualmente conocidos.

Si esto es verdad, el ente no será ni podrá llegar a ser objeto de conocimiento puramente abstracto. Como se ha dicho, hay algo de insidiosamente artificial en ocuparse de esencias meramente abstractas, como si el lazo que las liga a la existencia actual pudiera cortarse realmente; pero lo que todavía es más artificial y más peligroso es ocuparse de modo puramente abstracto de un monstruo metafísico tal como la esencia abstracta del ente. Pues, ciertamente, no hay tal esencia. Lo que es concebible es la esencia de *un ente*, no la del *ente*. Si la definición correcta de ente es «lo que es», incluye necesariamente un *es*, esto es, la existencia. Repitámoslo, todo *ens* es un *esse habens*, y a menos que su *esse* esté incluido en nuestro conocimiento de él, no se lo conoce como un *ens*, esto es, como un

*sien-te**. Si lo que tenemos en la mente no es este o ese ente, sino el ente en general, entonces su conocimiento encierra necesariamente el de la existencia en general, y tal conocimiento general todavía entraña el más fundamental de todos los juicios, a saber: que el ente es. En resumen, la noción misma de un conocimiento del ente puramente esencial es contradictoria y, puesto que el ente exige imperiosamente el inmediato reconocimiento, a través del juicio, del *esse* que incluye, su conocimiento es a la vez esencial y existencial por derecho propio.

Si se la comprende plenamente, esta conclusión incluye otra, que es de decisiva importancia para la especulación metafísica, a saber: que todo conocimiento real es por naturaleza esencial y existencial a la vez. El ente no es lo primero en el sentido de que lo que venga después ya no sea ente. El ente viene lo primero y permanece. El ente acompaña a todas mis representaciones. Pero esto no es decir bastante, pues todo conocimiento es un conocimiento del ente. Yo nunca salgo del ente, porque, fuera de él no hay nada. Lo que comienzo por observar de lejos es al principio para mí tan sólo un «ente»; si se acerca más, conozco que es un animal, pero sigue siendo «un ente»; supongamos que se acerca lo suficiente, y me doy cuenta de que es un hombre, y, por fin, Pedro, pero todas estas sucesivas determinaciones del objeto conocido siguen siendo otros tantos conocimientos cada vez más determinados de un ente. En otras palabras, donde ningún ente actual, tomado con su acto de existir, responde a mi conocimiento, no hay en absoluto conocimiento. El ente, pues, no es sólo el objeto primero y fundamental del conocimiento intelectual, es el conocimiento en el que todo otro se resuelve en última instancia: «*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens*»[24]. Y, puesto que el *ens* (ente) incluye su propio *esse* (ser), todo

* N. del T.: La palabra inglesa, en el original, es *be-ing*; con la separación de raíz y sufijo, el autor subraya el carácter de participio que la palabra *ente* (*being*) tiene con respecto al ser (*to be*). En castellano, esta relación nos es inmediatamente evidente, y para subrayarla nos veríamos obligados a traducir *being* por el neologismo «siente», el cual expresa justamente el carácter participial que está velado en nuestro término «ente».

24. TOMÁS DE AQUINO, *Qu. disp. de Verirate*, qu. I, art. 1, Resp.

conocimiento real se resuelve en definitiva en la composición de una esencia con su propia existencia, que son puestas como una por un acto de juzgar. Por esta razón, el juicio recae en última instancia sobre el *esse* (ser), y también por eso la verdad del conocimiento se apoya en última instancia en el hecho de que su objeto es, más bien que en nuestro conocimiento abstracto de lo que la cosa es; pues todo verdadero conocimiento se resuelve en el ente, y, a menos que alcancemos el «ser», no lograremos alcanzar el «ente».

Considerados desde el punto de vista de este realismo del ente, tanto el esencialismo como el existencialismo se muestran como poco más que dos abstracciones opuestas, pero igualmente insuficientes. El conocimiento requiere una considerable especulación acerca de las esencias, pero incluso nuestro conocimiento abstracto de las esencias no es meramente «especular» en el sentido kierkegaardiano de la palabra. Los intelectos no son espejos que reflejan pasivamente la realidad, y los conceptos no son los reflejos meramente pasivos de sus objetos. Todavía más que las sensaciones, los conceptos expresan el acto común del cognoscente y de la cosa conocida. Conocer una cosa es *serla* de un modo intelectual. La refutación clásica de la *adequatio rei et intellectus* que la ridiculiza como teoría de la copia, según la cual el concepto sería un reflejo pasivo de la realidad, se equivoca completamente. Puede que sea aplicable al esencialismo ingenuo, pero en modo alguno es aplicable a una noética en la que el conocimiento de la esencia se apoya en la conjunción vital de dos actos de existir. Aun el conocimiento abstracto no es la mera copia de una esencia por un intelecto; es el devenir intelectual de una esencia actual en un ente intelectual.

La noética de las esencias abstractas queda abierta a una crítica irrefutable, porque pasa por alto el hecho de que lo más esencial para las esencias es su misma relación con la realidad existencial. Por la misma razón, el realismo de las *res* (cosas) queda abierto a las mismas objeciones. Pone la realidad antes de la existencia en lugar de poner la existencia en la realidad, y, puesto que pierde la existencia, pierde la realidad. El conocer es un acto tan profundamente arraigado en la existencia como el mismo ente. Así como el primer acto de un ser cognoscente es ser, así también su primera operación es conocer, esto es, obrar como debe según su capacidad de ser cognoscente. El «ser» es, pues, lo primero en el orden del co-

nocimiento, y sigue siéndolo también en el orden del auto-conocimiento. Es perfectamente correcto decir que, si conozco que pienso, conozco que soy, pero esto no significa que yo soy porque pienso; más bien, pienso porque soy. De donde se sigue, en primer lugar, que no hay incompatibilidad alguna entre el pensamiento y la existencia. Para un ser intelectual tal como el hombre, el pensamiento no es la objetivación abstracta de la existencia, ni la existencia es un incesante separarse del pensamiento. Pensar es actuar, del mismo modo que ser es actuar. En una sustancia intelectual, el pensamiento es la manifestación operativa de su mismo acto de existir. Pero, junto con esta pretendida oposición entre el pensamiento y la existencia, la oposición entre la existencia actual y el conocimiento de otra existencia desaparece inmediatamente. Si yo pienso porque soy, y, si aquello que estoy pensando es actualmente, entonces no *pienso, conozco*. Normalmente, el hombre no es un pensador; es un conocedor. El hombre piensa cuando lo que conoce es su propio pensamiento, el hombre conoce cuando lo que él está pensando es una cosa actualmente existente. Conocer un ente, entonces, es siempre captar su esencia con su existencia, y lejos de excluirla, todo conocimiento real incluye un juicio de existencia que es el momento último de un intercambio vital entre dos seres actualmente existentes.

En resumen, el verdadero realismo no es ni un realismo de la *esencia*, ni un realismo de la *cosa*; es el realismo del ente, y por eso es un realismo inmediato y natural. El ente no es ni intuido por una sensibilidad ni entendido por un intelecto; es conocido por un hombre. Una cadena orgánica de operaciones mentales une la percepción sensorial de lo que es conocido como ente a la abstracción y al juicio por medio del cual el hombre lo conoce como ente. Ni siquiera la justamente famosa fórmula de Cayetano: «*Ens concretum quidditati sensibili*» hace plena justicia a la verdadera naturaleza del realismo inmediato, pues es la concreción sensible misma lo que es conocido como ente. Todo el ciclo de las operaciones que comienza en la intuición sensible acaba en la misma intuición sensible, y en ningún momento, suponiendo que dure más de uno, sale de ella. Conocemos directamente los datos percibidos como seres, de tal modo que nuestro conocimiento directo de ellos incluye una experiencia intuitiva de sus mismos actos de existir.

No hay un modo *a priori* de deducir la posibilidad de tal conocimiento. Debe ser posible puesto que es un hecho. El gran descubrimiento del existencialismo contemporáneo, según el cual, para el hombre, ser es «ser en la tierra de los vivientes», es por lo demás tan antiguo como la siempre válida concepción aristotélica de la percepción sensible. El idealismo es tan radicalmente irreal que ni siquiera es capaz de ser superado. Producto del pensamiento puro, es completamente irrelevante para el conocimiento. No hay en ningún lugar, excepto en la mente de los pensadores, un sujeto cognoscente que no conozca nada, aunque se pregunte cómo le sería posible conocer. No hay en ningún lugar de la realidad un sujeto existente tal como el de Kierkegaard, cuya existencia misma lo pone en un estado final de separación de todo lo demás. Ningún hombre está solo, porque, como sustancia espiritual, si estuviera solo, no podría conocer y no podría *ser*. Si ser es, para él, conocer, ser es necesariamente «hacerse otro», y para mí «hacerme otro» es exactamente «ser yo mismo». Yo soy yo mismo a través de un incesante hacerme otro, debido a una constante asimilación de esencias que, en mí, son mi propia existencia. Mi propio «yo soy» se me da siempre en un «es», y cada «es» se da en o se refiere a la percepción sensorial. La percepción sensorial es el intercambio vital que constantemente tiene lugar entre las almas intelectivas existentes y las cosas actualmente existentes. Es, de hecho, el punto de encuentro de dos actos de existir distintos.

Por eso, la percepción sensible es un primer principio del conocimiento humano. Donde el pensar es tomado por conocer, la percepción sensible no puede ser tal principio, pero, donde está en juego el conocimiento propiamente dicho, el conocimiento comienza en la percepción, y su fin está en su comienzo. Percibir es experimentar la existencia, y decir por medio del juicio que tal experiencia es verdadera, es conocer la existencia. Un conocimiento intelectual de la existencia es posible, por lo tanto, para un intelecto cuyas operaciones presuponen su experiencia vital, como existente, de otro existente. En otras palabras, el conocimiento intelectual concibe la existencia, pero el fruto de su concepción no es la representación de una esencia: es un acto que responde a un acto. Exactamente, es el acto de una operación que responde a un acto de existir, y tal operación es ella misma un acto porque emana directamente de

un acto de existir. Una epistemología en la que el juicio, no la abstracción, ocupa el supremo lugar, es necesariamente requerida por una metafísica en la que el «ser» vige supremamente en el orden de la actualidad.

No obstante, tal filosofía sigue siendo una filosofía del ente. Así como el esencialismo es una metafísica del ente menos la existencia, el existencialismo es una filosofía de la existencia menos el ente. De ahí los peculiares caracteres de la experiencia de la existencia sobre los que descansa. Se puede describir como una mera sensación de la existencia experimentada por una sensibilidad que, por unos momentos, está separada de su intelecto. Es, por así decir, un éxtasis hacia abajo, en el que los actos finitos de existir son meramente sentidos en sí mismos, completamente desvinculados de sus esencias y privados, por tanto, de toda inteligibilidad. No hay allí concepto alguno, ni siquiera juicio, sino la mera experiencia de un *es,* que, sin embargo, no es un *ente.* No es de admirar, pues, que, para el existencialismo contemporáneo, experimentar la existencia sea experimentar la angustia, la náusea y el absoluto absurdo de todo. Porque, donde no hay cosa alguna, no puede haber nada. Tal experiencia es plenamente real, pero tan sólo prueba que la esencia y el sentido son parte y parcela del ente actual. Si se los separara, aunque sólo fuera por una fracción de segundo, lo que quedaría ya no tendría sentido: sería aquello cuya única esencia y sentido consiste en no tener ni esencia ni sentido. Quien a sí mismo se permite naufragar así en su propia sensibilidad no puede sino experimentar una náusea metafísica, una especie de enfermedad existencial, por lo que concluirá más tarde que la existencia misma no es sino una enfermedad del ente.

¿Cómo podría ser de otro modo? Sólo hay un modo de alcanzar la existencia pura, y los místicos siempre lo han sabido. No el camino que conduce, a través de la negación de las esencias, a la enloquecedora experiencia de cierta nada existente, sino lo que una vez llevara a Agustín, a Buenaventura y a Juan de la Cruz, superando todas las esencias sin perderlas nunca, a alcanzar su fuente común, más allá de las esencias, aunque conteniéndolas a todas. No la desesperación, sino la alegría perfecta, es la recompensa de tal experiencia, y es cierto que la filosofía sola no puede alcanzarla; pero no es éste el único caso en que la filosofía apunta a un objetivo que

ella misma es incapaz de alcanzar. El existencialismo contemporáneo tiene razón al plantear preguntas acerca de la existencia, pero uno puede preguntarse si no será que su error fundamental es pedir a las existencias que den razón de sí mismas, en lugar de buscar su causa en el ente. Distintas como son del ente sólo por aquello que en ellas no es, la nada se convierte necesariamente en su diferencia específica. Quedamos así cara a cara con el devenir platónico, sin el mundo de las Ideas para garantizarle lo que pueda tener de inteligibilidad; o con el movimiento universal sin el Pensamiento que se piensa a sí mismo de Aristóteles para hacerlo girar desde lo alto; o con un mundo creado de la nada, que, habiendo perdido a su Creador, debe ser necesariamente creado por la nada. El existencialismo no ha descubierto la existencia; su existencia no puede seguir teniendo sentido, si tan sólo queda la nada como principio de su inteligibilidad.

De hecho, el ente no es existencia ni esencia; es su unidad, y por eso es completo y perfecto. Así como ser un ente es ser, asimismo ser es necesariamente ser un ente. Toda existencia empíricamente dada es la de un ente dado, y nuestro conocimiento de la existencia tiene que ser, por lo tanto, el de un ente existente. Por eso, no hay conceptos sin juicios ni juicios sin conceptos. Ni siquiera la simple aprehensión del ente puede darse sin un juicio. Puesto que un *ens* es un *esse habens*, todo lo que se concibe como ente se juzga también que es un *es*. Debe serlo, puesto que el «ser» es parte del «ente». Pero la inversa también es verdad. Realmente, ser es siempre ser de modo inteligible. En resumen, la realidad no es ni un misterio completamente inexpresable, ni una mera colección de conceptos materializados; es una realidad concebible que pende de un acto que escapa a la representación, aunque no escapa al conocimiento intelectual, porque está incluido en todo enunciado inteligible. Hacemos algo más que experimentar la existencia; la conocemos por medio de todo juicio de existencia acerca del ente actual. Hay un acto de juzgar que escapa a la definición clásica del juicio como la vinculación de dos conceptos objetivos por medio de una cópula; es el juicio de existencia, *x es*, que afirma que un sujeto ejerce el transesencial acto de existir. La proposición «*el ente es*» puede, por lo tanto, entenderse de dos modos distintos. Como desarrollada en la proposición atributiva «*el ente es el ente*» ofrece la

ley suprema de todo el conocimiento abstracto, pero también el más formal de todos los conocimientos y, consecuentemente, el más vacío de todos. En este caso tanto Parménides como Hegel tienen razón: el ente no es nada sino la pura mismidad del pensamiento, formándose a sí mismo como objeto. Pero «*el ente es*» puede significar algo completamente diferente, a saber: que el ente es actual en virtud de su propio «ser», en cuyo caso se convierte, aunque la más general, en la más plena de todas las verdades metafísicas. Porque, lo que entonces significa es que, en todas y cada una de las cosas particulares, el mayor error que un metafísico puede cometer a propósito del ente es pasar por alto el acto mismo por el cual es un ente.

Podría preguntarse qué gana el conocimiento real con poner un acto que bastaría con dar por supuesto. La respuesta es que el reconocimiento de tal acto es nuestra única salvaguardia contra un infinito número de errores especulativos cuyas consecuencias prácticas son completamente obvias. El pensamiento contemporáneo parece estar presidido por un apasionado deseo de pureza, y la pureza que intenta lograr es siempre la de una esencia. El idealismo se ha consumido hasta morir alcanzando la pureza de un acto de pensar que se auto-consume. La poesía ha tratado de lograr la pureza de su propia esencia arrojando de sí todo lo que pertenece a esa otra esencia, la prosa. Para estar exenta de prosa, ha purificado las palabras, primeramente de su significado normal, luego de todo significado, y, habiéndose convertido así en carente de sentido, está comenzando ahora a preguntarse si, después de todo, la esencia de la poesía no incluye otra, la de la inteligibilidad. La pintura, también, ha intentado hacerse pura. Puesto que lo que le hace ser un arte es lo que el artista añade a la naturaleza, ¿por qué no eliminar toda contribución de la naturaleza y quedarse sólo con lo que debe al arte? Si se pudiera lograr, el resultado sería en efecto el arte puro. Sin embargo, está empezando a verse que, aunque los pintores pueden ir muy lejos verdaderamente por ese camino, no pueden ir todo el tiempo. Donde acaba su pureza no-representativa, la pintura se pierde a sí misma en una especie de impura geometría, así como la poesía pura se disuelve en una impura música verbal. Todos estos intentos están en definitiva llamados al fracaso, porque concreción no es sino un sinónimo de impureza esencial. Todo lo que es concreto es metafí-

sicamente impuro. En la experiencia humana no hay cosas tales como puras esencias auto-subsistentes, y el mismo hombre está lejos de serlo: alma y cuerpo, formas y materia, sustancias y accidentes se dan simultáneamente en complejos actuales de determinaciones mutuas. Cada esencia concreta es una participación de diversas esencias diferentes, y no es considerándolas a cada una en particular como podremos ver de qué modo pueden reunirse. La existencia es el catalizador de las esencias. Porque es acto en un orden superior al de las esencias, puede mezclarlas en la unidad de un solo ente.

Pues bien, habiendo pasado por alto la trascendencia de la existencia, el esencialismo ha alimentado la curiosa ilusión de que, puesto que, para ser, un ente debe ser al menos posible, la raíz del ente se hallaba en su posibilidad. Pero posibilidad es una palabra de diversos significados. Puede significar la simple ausencia de contradicción interna en una esencia, y, en tales casos, todas las combinaciones no-contradictorias de esencias son igualmente posibles, pero ninguna de ellas está un paso más próxima a su actualización que otra. Puede significar también que una esencia está plenamente determinada, de tal modo que es realmente capaz de existir. Tales posibles están en la condición que los escolásticos hubieran llamado de potencia próxima a la existencia. Pero tal posibilidad sigue siendo pura posibilidad abstracta. ¿Es correcto decir, con tantos filósofos, que, cuando todas las condiciones requeridas para que una cosa sea posible se cumplen, la cosa tiene que existir? No, por cierto. Cuando todas esas condiciones se cumplen, lo que con ello se cumple es la posibilidad de la cosa. Si alguna de ellas faltara, la cosa sería imposible, pero, del hecho de que todas esas condiciones se den no se sigue que la cosa deba existir. La posibilidad de su esencia no incluye la de su existencia, a menos, por supuesto, que contemos entre las condiciones requeridas, la existencia misma de su causa. Pero, si lo hacemos, el ser de la causa será la razón por la que el posible es un ente posible. *Omne ens ex ente*: todo ente viene de otro ente, esto es, no de un posible, sino de un existente.

Pasar por alto este hecho es invertir completamente la relación actual de las esencias con las existencias. En la experiencia humana, al menos, no hay tales cosas como esencias plenamente deter-

minadas anteriores a su actualización existencial. Su *esse* es un requisito previo necesario para la plenitud de su determinación. No pueden ser lo que son a menos que antes lleguen a serlo. Así sucede en las vidas humanas, y así sucede en las obras humanas. La *Pasión según San Mateo* no era una esencia que flotara en un limbo de esencias posibles en el que Johann Sebastian Bach la cazara, por así decir, al vuelo. Tan pronto como ha habido un Bach, la *Pasión según San Mateo* se ha convertido en un ente posible, pero, a la inversa, hubo de llegar a ser para conquistar la plenitud de sus determinaciones, y llegó a ser cuando Bach la escribió realmente. Sabemos que las tres corales para órgano de César Franck son posibles, porque las ha escrito; pero la cuarta no es posible, porque Franck murió sin haberla escrito. Su existencia es imposible, y, en cuanto a su esencia, nunca la conoceremos, porque, para conocer lo que su cuarta coral para órgano hubiera sido, Franck mismo habría antes debido componerla. La causa primera que hace que las obras humanas lleguen a ser posibles determinados es la existencia misma del artista.

Pero el irreprimible esencialismo de la mente humana nos ciega a esa evidencia. En lugar de explicar la potencia por el acto, explicamos el acto por la potencia. Tendemos a olvidar que lo que está en juego no es la existencia ni la esencia, sino el ente, que es ambas. Nos imaginamos que las esencias, que deben su determinación completa a la existencia, son eternamente independientes de la existencia. Todo procede entonces como si las esencias de los entes posibles hubieran sido eternamente concebidas, por una mente divina, aparte del acto mismo por el cual habían de llegar a ser un día entes actuales. Así concebida, la existencia no forma parte de la determinación concreta de las esencias; las completa.

No es así, al menos no es así en una metafísica tomista del ente, porque dondequiera que haya ente, hay *esse* (ser): el *esse* de cada ente está incluido en su idea divina. Las cosas diferentes son diferentes porque imitan a Dios de diferentes modos, y cada cosa particular imita a Dios a su propio modo porque, como Tomás de Aquino dice, cada una de ellas tiene su propio *esse*, que es distinto de cualquier otro: «*Diversae autem res diversimode ipsam (divinam essentiam) imitantur, et unaquaeque secundum proprium modum*

suum, cum unicuique sit proprium esse distinctum ab altero»[25]. Es esto precisamente por lo que, en la misma metafísica, aunque Dios tiene conocimiento eterno de todo lo que podría crear, no conoce lo que no ha sido creado del mismo modo que lo que crea (*non tamen eodem modo*). Lo que determina qué ideas van a ser creadas, entre una infinidad de creaturas posibles, es la voluntad divina. Tales ideas están entonces de modo determinado, en Dios, como ideas de creaturas[26], y, porque incluyen una determinación de la voluntad divina, no son sólo el patrón según el cual se hacen las creaturas, son las hacedoras mismas de esas creaturas: «*Similitudo rei quae est in intellectu divino est factiva rei*», y para la semejanza de una cosa, el estar en Dios significa simplemente que la cosa participa en el *esse* (ser) a través de Dios: «*Secundum hoc similitudo omnis rei in Deo existit quod res illa a Deo esse participat*»[27]. En Dios, infinitamente más que en las cosas, la existencia es la raíz de las esencias, incluida su misma posibilidad.

Si puede afectar a nuestra actitud hacia la realidad, tal noción del ser no puede dejar de afectar a nuestra concepción general del conocimiento filosófico. Hay filosofías, dice Willian Ernest Hocking, que se apoyan en la *suposición*, mientras que otras se apoyan en la *visión*. La filosofía que se sigue naturalmente de la concepción del ente arriba definida se apoya claramente en la visión. Y no lo hace en virtud de ninguna suposición. La única excusa que un filósofo tiene para hacer una suposición es el no ver. Quien supone *piensa*, pero quien ve *conoce*, y, aunque sea cierto que no se puede poner límites a la cantidad de pensamiento que puede llevar consigo el proceso del conocimiento actual, la física moderna nos enseña que años y años de especulación matemática no se convierten en conocimiento hasta que, por arte o casualidad, sus resultados se ven confirmados por una percepción sensible a veces casi instantánea. La filosofía, incluida la metafísica, debería obedecer a la misma ley. Al menos, debería hacerlo en la misma medida en que intenta ser conocimiento. Los magníficos «sistemas» de esos idealistas que reciben el título de «grandes pensadores», y lo merecen plenamen-

25. *Ibíd.*, qu. III, art. 2, Resp.
26. *Ibíd.*, qu. III, art. 6, Resp.
27. *Ibíd.*, qu. II, art. 5, Resp.

te, pertenecen al reino del arte más que al de la filosofía. Probablemente, no es una casualidad que Alemania sea el país de la metafísica idealista y de la música. Hegel, Schelling, Fichte pueden asumir un tema metafísico y desarrollado en un mundo con no menos libertad que Bach puede escribir una fuga. Tales fabricaciones metafísicas están lejos de carecer de belleza, pero Bach estaba en lo cierto porque, como artista, su fin era lograr belleza, mientras que Hegel estaba equivocado, porque, como filósofo, su fin debiera haber sido lograr la verdad. Del mismo modo que la ciencia, la filosofía no puede ser un sistema, porque todo pensamiento sistemático se apoya en última instancia en la suposición, mientras que *qua* conocimiento, la filosofía debe apoyarse en el ente.

Tal noción del ente y de la metafísica que lleva consigo ya ha sido concebida, y esto en el siglo XIII, pero sería interesante saber cuántos filósofos le han prestado atención. Hablando de sus contemporáneos, un cierto Bernardo Lombardi, que estaba enseñando en París alrededor del año 1327, no duda en decir: «Hay dos modos de hablar: el primero es el del Doctor Santo Tomás, que asegura que, en todos los seres distintos de Dios, la esencia difiere de la existencia; el segundo, es el de todos los otros maestros parisienses que sostienen unánimemente lo contrario»[28]. No es preciso que nos fiemos del testimonio de Bernardo Lombardi, y su afirmación bien pudiera haber sido una exageración, pero es un hecho que es difícil encontrar en la historia de la metafísica una noción del ente como la de santo Tomás. Sin embargo, a menos que se le conciba de este modo, lo que queda del ente es poco más que su cáscara vacía. ¿Por qué habían de usar los filósofos esa cáscara vacía como primer principio del conocimiento humano? Cualquier aspecto particular del ente tendrá que parecer entonces preferible, porque, aunque sea la cantidad abstracta, corresponde al menos a alguna «cosa».

Al comienzo de esta investigación preguntamos cómo era que, si el ente es el primer objeto de la mente humana, tan pocos filóso-

28. «*Est duplex modus dicendi: primus est doctoris Sancti Thomae, qui ponit quod in omnibus citra Deum differt esse ab essentia; secundus est omnium aliorum concorditer parisiensium, qui ponunt oppsositum*» en J. Koch, *Durandus de s. Porciano (Beitr. zur. Gesch. der Phil. d. H.-A.*, vol XXVI, I), p. 330. Ver también G. Meersseman *Geschichte des Albertismus* (París, R. Halona, 1993), vol. I, p. 51).

fos lo han visto como primer principio del conocimiento filosófico. La respuesta está ahora al alcance de la mano, a saber: la asombrosa tendencia del entendimiento humano a esterilizar el ente reduciéndolo a un concepto abstracto. Dondequiera que se ha dejado que esa tendencia prevalezca, el ente ha seguido siendo una regla formal del pensamiento racional, pero ha dejado de ser un principio de conocimiento real; en resumen, ha dejado de ser un «comienzo». Donde el ente ya no desempeña el papel de un comienzo, ha de hallarse otro comienzo. Si, como parece ser el caso, la existencia es verdaderamente un elemento constitutivo del ente, el hueco creado por su remisión exigirá ser llenado, pero nada sino la existencia misma corresponde adecuadamente a la forma de ese hueco. Una vez que la existencia ha sido removida, sigue habiendo siempre, en el ente, algo de lo que el ente inexistencial no proporciona explicación racional alguna. La enfermedad crónica del ente metafísico no es la existencia, sino su tendencia a perder la existencia. Devolver la existencia al ente es, por lo tanto, el primer requisito previo para restablecer el ente en su legítima posición como primer principio de la metafísica.

Hacerlo así no constituirá, sin duda alguna, un descubrimiento filosófico, pero pondría fin al excesivamente prolongado olvido de una antigua verdad. Tal metafísica haría justicia a todos los descubrimientos metafísicos que ya se han hecho en el pasado. Concedería a Parménides que, cuando se pone como una esencia puramente abstracta, el ser es idéntico al puro pensamiento conceptual. Concedería a Platón que la esencialidad es mismidad. Concedería a Aristóteles que la sustancia es acto y fuente de operaciones según su especificación por la forma. Concedería a Avicena que la existencia es una determinación que le acaece a la esencia finita en virtud de su causa. Por último, pero no por eso menos importante, concedería a Tomás de Aquino que la existencia acaece a la esencia de un modo muy peculiar, no como un tipo de determinación accidental, sino como su acto supremo, esto es, como la causa de su ser, así como de sus operaciones. En cuanto a aquellas metafísicas con las que no puede coincidir, puede al menos entender por qué tomaron y siguieron sus propios caminos. Pues, en efecto, el conocimiento del ser entraña una dificultad perfectamente real, que es intrínseca a su misma naturaleza. Cuando se enfrenta con un elemento de la reali-

dad para el que ninguna representación conceptual es válida, el entendimiento humano se siente obligado, si no siempre a reducirlo a la nada, si al menos a ponerlo entre paréntesis, de tal modo que todo pueda proseguir como si ese elemento no existiera. Para la filosofía es desagradable admitir que fluye de una fuente que, *qua* fuente, no se convertirá nunca en objeto de representación abstracta. De ahí los incesantemente renovados intentos de los filósofos de pretender que no hay tal fuente o que, si la hay, no necesitamos ocuparnos de ella. No obstante, ahí está la historia de la filosofía para mostrar que la conciencia de la existencia en el comienzo de la sabiduría filosófica. No lo muestra en su capacidad en cuanto historia, cuya única ocupación es relatar, sino proveyendo a la filosofía de un material adecuado para la reflexión crítica. La historia no nos cita el pasado, ni nos hace romper con el pasado al reconocerlo como pasado. La historia nos lleva al pasado como a algo que podemos hacer presente de nuevo por apropiación personal. No hay ningún «érase una vez» al que, mientras vive, el hombre no pueda prestarle su propio «ahora». De sus inacabables viajes al pasado, la historia recupera, junto con muchos errores, algunas pepitas preciosas de verdad. Los historiadores se preguntan entonces cómo es que tales tesoros han sido dejados en el olvido durante tanto tiempo, y esto debería al menos ponerlos a salvo frente a un indebido optimismo acerca del futuro; pero no debería prevenirlos de conocer la verdad cuando la ven, ni debería disuadirlos de afirmarla como verdadera.

Un examen crítico de los datos proporcionados por la historia de la filosofía lleva a la conclusión de que el «ser» no contradice al ente, puesto que es la causa del ente, y que los juicios no contradicen a los conceptos, puesto que todos los juicios se apoyan en última instancia en el acto existencial de lo que primero cae bajo la aprehensión del intelecto, esto es, del ente. Tal metafísica no nos revela ninguna nueva esencia, pero concierne directamente a nuestra actitud hacia todas las esencias. Todas las esencias reales se conocen por la abstracción, pero su abstracción no implica su separación de la existencia. Tal separación no ocurre nunca hasta que el esencialismo comienza a tratarlas como abstracciones de abstracciones. Las esencias se convierten entonces en *entia tertiae intentionis*, y están muertas. La confusión o el divorcio de esencia y existencia

son dos errores igualmente fatales para la filosofía. Sólo una verdadera metafísica del ente puede reconciliar a la historia con el conocimiento objetivo, a la existencia con la esencia y al tiempo con la eternidad. Proporciona la única base sobre la que la filosofía puede hacer la pregunta cuya respuesta es la religión. No menos amante de los conceptos que la de Hegel, no menos relacionada con el filósofo y con el hombre que la de Kierkegaard, tal metafísica no es un sistema ni la auto-expresión de una existencia solitaria. Es, antes que cualquier otra cosa, sabiduría, e intenta asegurar la progresiva adecuación del conocimiento humano al ente actualmente existente. Tarea ciertamente inacabable, pero no estéril. Porque, si el «ser» escapa a toda representación abstracta, puede incluirse en todos los conceptos, y esto se logra por medio del juicio de existencia, respuesta siempre válida de un existente dotado de conocimiento intelectual con respecto a otros actos de existir.

APÉNDICE

Sapientis enim est non curare de nominibus[1]

Sobre algunas dificultades de interpretación

Entre las críticas dirigidas contra las posiciones sostenidas en la presente obra, la más importante recae sobre nuestra descripción de la aprehensión intelectual del ente. La particular naturaleza de nuestra empresa filosófica la exponía casi inevitablemente a tales objeciones. Habiendo sido previstas y respondidas de antemano algunas de ellas, no tenemos intención de discutirlas de nuevo. Otras no han sido previstas, ni consecuentemente, respondidas. Tales son, por ejemplo, las observaciones críticas del P. Louis-Marie Régis. Su importancia es obvia y nos sentimos particularmente ansiosos de usarlas como remedio contra algunas confusiones que la complejidad de nuestra propia posición podría causar en las mentes de nuestros lectores a propósito de la verdadera posición de santo Tomás de Aquino. Es difícil filosofar desde los principios del Doctor Angélico sin inmiscuirlo en afirmaciones de las que él no es en modo alguno responsable. Es todavía más difícil discutir problemas filosóficos modernos, aunque sea a la luz de sus propios principios, sin usar un lenguaje que él hubiera probablemente desaprobado. Las observaciones del P. Régis son para nosotros una invitación urgente a restablecer, más allá de nuestras propias fórmulas, la verdad histórica de las del propio Tomás de Aquino. Nuestro agradeci-

1. Tomás de Aquino, *In II Sent.*, 3, 1, 1, Resp.

miento a él, y a los editores de *The Modern Schoolman*, por permitirnos reimprimir parte de su propio texto. Cualquier intento de resumirlo se habría resuelto en arbitrarias deformaciones, y más que arruinar su unidad sujetándolo a una continua discusión, hemos preferido conservarlo entero. Nuestras propias observaciones al caso se hallarán en una sección distinta de este apéndice. Comencemos por lo tanto leyendo al propio P. Régis: *El conocimiento de la existencia en Santo Tomás de Aquino*[2].

I. OBSERVACIONES CRÍTICAS DEL P. L.-M. RÉGIS, O.P.

El problema del conocimiento de la existencia es el alfa y la omega del autor de nuestro libro. Es con este problema como comienza su investigación acerca del ente en cuanto ente y es con su solución como su investigación termina. Desde las primeras páginas, tenemos una clara indicación del camino que Gilson está tomando como resultado de su rechazo categórico del concepto como medio para conocer la existencia. He aquí el texto:

> No basta con decir que el *ente* es concebible como separado de la existencia; en cierto modo, se debe decir que *concebimos* siempre el *ente* como separado de la existencia, por la sencilla razón de que es imposible *concebir* la existencia. La naturaleza de este hecho paradójico ha sido admirablemente descrita por Kant... El «ser», dice Kant, «no es evidentemente un predicado real, o un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa» (p. 3)[3].

Todo el capítulo acerca del conocimiento de la existencia no es sino un comentario elaborado sobre la afirmación que acabamos de citar. En primer lugar, está la distinción entre el *conceptus*, que es el término de la aprehensión, y el *judicium*, que es el término de la segunda operación del entendimiento, que compone o divide dos conceptos (p. 190). Después, tenemos el estudio de las proposiciones, y

2. *The Modern Schoolman* XXVIII, 2, ene. 1951, pp. 121-127.
3. Cfr. pp. 124-126.

de su división en *proposiciones de un término* y *proposiciones de dos términos*, estudio que manifiesta la no predicabilidad del verbo «ser», puesto que no es un concepto y todo predicado es un concepto (pp. 190-202). Finalmente, tenemos la inevitable conclusión de que, puesto que el conocimiento de la existencia no puede obtenerse por medio de un concepto, debe resultar del juicio, que cumple todas las condiciones de concreción y actualidad necesarios para la captación de este acto concreto por excelencia que es el «existir» (pp. 202-213).

1. El «ser» como no concebible

> En cuanto a la «cópula», no es realmente un término, porque designa, no un concepto, sino la determinada relación que se da entre dos términos. Por esta razón, la cópula no puede ser un nombre; es un verbo. De hecho, es el verbo *es* (p. 190).

Nadie discutirá que el verbo no es un nombre, pues su función en la enunciación es radicalmente opuesta a la del nombre[4]; pero es algo completamente distinto afirmar que el verbo no es un *concepto*, porque no es un nombre, y me temo mucho que sería imposible justificar tal afirmación en el tomismo, utilizando el vocabulario epistemológico que usa el Sr. Gilson. Si, en efecto, el término de todo acto de aprehensión merece el nombre de concepto en el sentido estricto de la palabra (p. 190), me parece imposible que el nombre de concepto se le niegue al verbo, puesto que es indudablemente fruto de la primera operación del entendimiento. He aquí algunos textos:

> ...el significado de una oración difiere del significado de un nombre o verbo, porque un nombre o un *verbo* significa una *simple intelección*, pero una oración significa una intelección compuesta[5]. Hay que decir que, puesto que la operación del entendimiento es doble,

4. *In I Periherm.*, lect. 5.

5. «*... significatio orationis differt a significatione nominis et verbi: quia nomen vel verbum significet simplicem intellectum; oratio vero significat intellectum compositum*» (*ibíd.*, lect. 6, núm. 2).

como se ha dicho más arriba, quien expresa un nombre o un *verbo* por sí mismos, establece una intelección por lo que respecta a la *primera operación*, que es la simple concepción de algo[6].

Hay otros textos interesantes sobre este mismo punto[7].

Pero el verbo «ser» es el verbo por excelencia; usado sólo en el tiempo de presente, que es el verbo *simpliciter*[8], no es capaz de expresar la verdad o de constituir la enunciación y, por lo tanto, no pertenece a la segunda operación del entendimiento[9].

2. El «ser» como no predicable

> «Si la proposición, "Pedro es", significa algo, significa que un cierto hombre, de nombre Pedro, es actualmente, o existe. No predica cosa alguna, ni siquiera la existencia; la pone...» (p. 201).

¿Por qué esta resistencia a hacer un predicado del verbo «ser»? Porque no es un concepto y todo predicado debe ser un concepto. Pero acabamos de ver que el verbo es un concepto y que el verbo «ser» es el primer analogado de todos los verbos, puesto que siempre expresa un acto, un acto actual, y que la existencia es la actualidad por excelencia. De ahí que, bajo este aspecto, no haya razón para quitarle al verbo «ser» su función de predicado, y la siguiente afirmación no parece que esté justificada en modo alguno en el tomismo: «En resumen, la existencia es un requisito previo para la verdad de toda predicación, pero no cae directamente bajo el alcance de la predicación» (p. 196). Y la conclusión derivada de ello no está tampoco justificada: «Nos hallamos así enfrentados al hecho de que, puesto que el *es* no significa un predicado ni un sujeto, su

6. «*Sed dicendum est quod cum duplex sit intellectus operatio, ut supra habitum est, ille quia dicit nomen vel verbum secundum se, constituit intellectum quantum ad primam operationem, quae est simplex conceptio alicuis*» (*ibíd.*, lect. 5, n. 17).

7. *Ibíd.*, lect. 1, n. 5; lect. 3, n. 11; lect. 8, n. 17; *In II Periherm.*, lect. 1 n. 1.

8. *In I Periherm.*, lect. 5, n. 22.

9. *Ibíd.*, nn. 17, 18, 19-22.

significado debe necesariamente estar *completamente contenido en sí mismo*» (p. 196).

La verdad, en el tomismo, es que el verbo es el predicado por excelencia: «... puesto que la predicación parece pertenecer más propiamente a la composición, los mismos verbos son lo que se predica, más bien que significar predicados»[10]. Ahora bien, en las proposiciones existenciales, el verbo «ser» se predica per se: «... este verbo *es* es a veces *predicado por sí mismo* en una enunciación, como cuando se dice "Sócrates es"». Con esto no queremos significar otra cosa que que Sócrates es en la realidad[11]. Además, las proposiciones *de tertio adiacente* no son así llamadas «porque, en ellas, el predicado es la tercera palabra» (p. 191), sino porque el verbo *es* se añade al predicado principal y no tiene su función como predicado per se.

> A veces [es] no se predica per se, como *predicado principal*, sino como unido al predicado principal para conectar a este último con el sujeto. Por ejemplo, cuando decimos «Sócrates es blanco», el significado no es afirmar que Sócrates existe en realidad, sino atribuirle la blancura por medio de este verbo *es*. Por lo tanto, en tales proposiciones, *es* se predica como añadido al predicado principal. Se dice que es el tercero, no porque sea un tercer predicado, sino porque es la tercera expresión en una proposición, y *junto con el nombre que se predica hace un predicado*[12].

La razón metafísica en la que se basa esta función del verbo «ser» en todas las enunciaciones viene directamente de su objeto,

10. «.. *cum praedicatio videtur magis proprie ad compositionem pertinere, ipsa verba sunt quae praedicantur, magis quam significent praedicata*» (*ibíd.*, lect. 5, n. 9).

11. «... *hoc verbum est quandoque in Enunciatione praedicatur secundum se; ut cum dicitur, Socrates est: per quod nihil aliud intendimus significare quam quod Socrates sit in rerum natura*» (*In II Periherm.*, lect. 2, n. 2).

12. «*Quandoque vero* [est] *non praedicatur* per se, *quasi principale praedicatum, sed quasi coniunctum principali praedicata ad connectendum ipsum subiecto; sicut cum dicitur* Socrates est albus, *non est intentio loquentis ut asserat Socratem esse ir rerum natura, sed ut attribuat ei albedinem mediante hoc verbo* est; *et ideo in talibus,* est, *praedicatur ut adiacens principali praedicato. Et dicitur esse tertium, non quia sit tertium praedicatum, sed quia est tertia dictio posita in enunciatione, quae simul cum nomine praedicato facit unum praedicatum*»... (*Ibíd.*, lect. 2, n. 2).

que no es la existencia en general, sino el actual y presente «existir»:

> Porque [*es*] significa lo que se entiende según el modo de la actualidad absoluta. Pues *es*, cuando se expresa sin calificación, significa *ser en acto*, y, por lo tanto, tiene su significado según el modo de un verbo. *Pero* la actualidad, que es el principal significado del verbo *es*, es indiferentemente la actualidad de toda forma, ya sea acto sustancial o accidental. De ahí que cuando queremos significar que una forma o acto inhiere actualmente en un sujeto, la significamos por medio de este verbo *es*, bien *simplemente* o *según alguna cualificación*, simplemente, en presente; según alguna cualificación, en los otros tiempos[13].

Consecuentemente, el conocimiento de la existencia se obtiene *por* y *en* un concepto en el tomismo, no un concepto nombre sino un concepto verbo. Sería extraño si por definición todos los conceptos fueran abstractos y sólo tuvieran la función de hacer que las quididades de las cosas existan en el alma. No es de la esencia del concepto el ser abstracto: hay incluso conceptos que no pueden ser abstractos, porque su inteligibilidad requiere la ausencia de abstracción[14]. Ni el concepto de ser como *nombre* ni el de ser como *verbo* pueden ser el resultado de una abstracción: pues «ser» como nombre implica esencialmente *habens esse* o *quod est*, y «ser» como verbo implica necesariamente el sujeto de la existencia, del cual es el acto[15]. Esta noción de *concepto* sería absurda en Kant puesto que el concepto está constituido sobre todo «por condiciones a priori del entendimiento»; y la existencia no es una condición *a priori* sino un hecho, un acto que se observa y conoce, pero que no se

13. «... [est] *significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolutae: nam* est, *simpliciter dictum, significat* in actu esse; *et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum* est, *est communiter actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentales, inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse aliquo subiecto, significamus illud per hoc verbum* est, *vel* simpliciter *vel* secundum quid: *simpliciter quidem secundum praesens tempus; secundum quid autem secundum alia tempora*» (*In I Perherm.*, lect. 5, n. 22).

14. *In de Trin.*, 5.3.

15. *In I Periherm.*, lect. 5, n. 20.

piensa. Consecuentemente, hay conceptos en el tomismo que ni son ni pueden ser quiditativos, porque la realidad que significan no es la quididad, sino el ente. Todos los conceptos analógicos entran en esta categoría, y el ente es el primero entre ellos.

3. La afirmación de la existencia

Si admitimos que el «existir» puede y debe ser conocido en y por un concepto de la aprehensión, admitimos también que hay un segundo conocimiento del «existir» que viene después del primero, lo controla y lo completa. Éste es la afirmación, un acto del juicio, cuya alma no es ni el sujeto ni la quididad, ni siquiera el verbo o el acto de existir sino la *síntesis* de los dos, la unificación de la sustancia y de su acto por excelencia, el «existir». En esta síntesis, el ente no se concibe como potencia de existir, como correlativo de la potencia-acto, sino como una sustancia, como un *quod* que tiene su acto en actualidad. Todo lo que el Sr. Gilson nos dice acerca de la naturaleza del acto de juzgar y los puntos de contacto entre los dos actos (el del ente objetivo que es la realidad y el acto subjetivo que es la actividad judicativa), me parece admirablemente expresado y dotado de gran valor metafísico y epistemológico (pp. 202-15). No se puede sino envidiar la agudeza de este intelecto que tan acertadamente ha captado lo que constituye el valor propio del conocimiento judicativo en el Doctor Angélico.

Y aunque haya algunas divergencias entre el Sr. Gilson y nosotros acerca del significado de ciertas doctrinas tomistas, es no obstante cierto que si hubiera de añadir un nombre al árbol genealógico tomista diría con toda sinceridad: *Thomas genuit Gilson.*

II. COMENTARIO A LAS OBSERVACIONES DEL P. RÉGIS

Las observaciones del P. Régis están plenamente justificadas. Ningún tomista tratando de expresar el punto de vista de Tomás de Aquino como él mismo lo expresaría, escribiría que la existencia (*esse*) no es conocida por un concepto. Históricamente hablando,

nuestras fórmulas son inadecuadas, y si hubiéramos previsto las objeciones del P. Régis, hubiéramos usado otro lenguaje, o hubiéramos dejado claro que no estábamos usando el lenguaje de santo Tomás. Hubiéramos evitado, tanto como fuera posible, innecesarios malentendidos. La cuestión es: ¿pueden evitarse completamente estos malentendidos?

Los incontrovertibles textos citados por el P. Régis hacen abundantemente claro que, en el lenguaje de Santo Tomás, todo conocimiento es una «concepción». Nosotros mismos lo dijimos (p. 190). Además, el P. Régis parece considerar *conceptio* como sinónimo de *conceptus*, y nos sentimos inclinados a aceptar esta equivalencia como fundamentalmente correcta. Consecuentemente, es cierto decir que, en el lenguaje de santo Tomás, todo conocimiento es un concepto, incluso los verbos. Si el *esse* es un objeto de conocimiento, que indudablemente lo es, es conocido por vía de concepto. Como dijimos en el mismo pasaje, incluso un juicio es una «concepción» (p. 190, n. l), luego es un *conceptum.* En este sentido más amplio del término, no sólo no hemos negado, sino afirmado, que el acto de ser puede ser, y es, concebido.

Por otra parte, la palabra «concepto» es susceptible de un sentido más restringido, que, aunque podamos lamentarlo, se ha convertido en su acepción más común, y la cual la ha adquirido precisamente como consecuencia del éxito de la interpretación «esencialista» de la noción metafísica de ser.

Tomás de Aquino no es en absoluto responsable del hecho, pero no se puede decir que ningún representante de la escuela o tradición tomista sea responsable de este desarrollo. Cualesquiera que sean sus personales principios filosóficos, que no conocemos, la indignada denuncia de nuestra posición, firmada por E.A.M., en *The Journal of Philosophy*[16], muestra claramente que la *philosophia perennis* como un todo, y no sólo el tomismo, se considera como puesta en peligro tan pronto como se sugiere que algo distinto de la esencia está incluido en nuestro conocimiento del ente. De hecho, todos los «tomistas» que, por una u otra razón, se han negado a adscribir al ente una composición de esencia y *esse*, se ven obligados a

16. Oct., 1951, p. 616.

reducir los conceptos a otras tantas simples aprehensiones de esencias y nuestros juicios a otras tantas correlaciones de esencias aprehendidas por medio de conceptos. Sugerir tan sólo que la realidad influye algo «otro que» la esencia provocará con toda seguridad una violenta reacción. ¿No es la metafísica una «ciencia»? ¿Y no es la ciencia un conocimiento de esencias por medio de conceptos? Ninguna esencia, ningún concepto; ningún concepto, ninguna ciencia: No tenemos que inventar la objeción con propósitos dialécticos. En *The Journal of Philosophy*[17], discutiendo las mismas posiciones examinadas por el P. Régis, nuestro crítico concluye simplemente que no dejamos lugar «para algo que pudiera llamarse metafísica en el sentido tradicional de *ciencia* del ente en cuanto ente». En resumen, «el profesor Gilson parece no dejar alternativa alguna excepto un empirismo y un positivismo que todo el mundo consideraría antimetafísico». Tal es la pena que uno ha de pagar si, en su deseo de recobrar en su plenitud la noción tomista de ente, insiste en componerlo de esencia y de un *aliquid* «otro que la esencia». Llámese a ese *aliquid* como se quiera; puesto que no es la esencia, no es concebible y toda la estructura de la metafísica se viene abajo de una vez por todas.

En tal situación, un tomista está autorizado a mantener el lenguaje del propio santo Tomás, que es el único correcto; y no hay duda alguna de que el P. Régis está en lo cierto al hacerlo, pero no tiene la más mínima oportunidad de hacerse entender. Más bien, hablando a otros filósofos que los tomistas, que aceptan la composición de *esse* y *essentia*, la terminología de santo Tomás parece confirmar un lamentable malentendido. Todos los suarecianos concederán al P. Régis, contra nuestro lenguaje, que el *esse* es conocido por un concepto, pero esto significará para ellos que él está de acuerdo con ellos sobre el preciso punto en que ambos estamos en desacuerdo con ellos, a saber: que el ente actual no está compuesto de esencia y *esse*. Y no es de admirar, pues la razón por la que se niegan a aceptar la presencia en el ente de un *actus essendi* es que, puesto que tal acto habría de ser otro que la esencia, no podría haber «concepto» de él.

17. *Op. cit.*, p. 615.

La situación no es cómoda, pero ahí está. Deseosos como estábamos de hacernos inteligibles a los que conciben el ente como *realis essentia*, hemos introducido una distinción entre *conceptio* y *conceptus*, reservando para el último el sentido más restringido de «simple aprehensión de una esencia», que evoca en las mentes de muchos contemporáneos. En consecuencia, cada vez que decíamos que el *esse* es «inconcebible», pretendíamos expresar que, no siendo una esencia, no puede ser captado por un *conceptus*. Naturalmente, esto no le impide ser un objeto de «concepción». De otro modo, ¿cómo se lo podría conocer? Pero no puede ser conocido por la simple aprehensión conceptual de una esencia, que él no es.

¿Condenaría santo Tomás tal terminología? No lo sabemos. En ocasiones fue todavía más lejos para mantener la conversación, por ejemplo cuando concedió que, *improprie loquendo*, el acto de *esse* puede ser llamado «accidente». En cualquier caso, no estamos recomendando nuestra propia terminología, y todo el mundo puede sentirse libre de rechazarla: *sapientis est non curare de nominibus*.

Las mismas observaciones se pueden aplicar al problema de la predicabilidad del *esse*. Por la misma razón filosófica, el significado de las palabras «predicado» y «predicación» ha sufrido importantes transformaciones desde el siglo XIII. En el mismo Tomás de Aquino, como en Aristóteles, predicar es decir. Todo lo que se dice de un sujeto se predica de él. Si digo que Sócrates es blanco, predico la blancura de Sócrates. Si digo que Sócrates es, o existe, predico la existencia de Sócrates. Es evidente en sí mismo y claro por los textos citados por el P. Régis que, en el pensamiento y en el lenguaje de santo Tomás de Aquino, la existencia se puede predicar. Pero esto no implica que, en el sentido moderno de la palabra, el *esse* sea un «predicado». Naturalmente, no hay razón para que un tomista deba preocuparse por el significado moderno de la palabra «predicado», a menos que quiera dejar claro a sus contemporáneos el pensamiento de Tomás de Aquino. Porque si les decimos que la existencia es un predicado, entenderán sin duda que, según Tomás de Aquino, la existencia actual, o *esse*, se puede predicar de su esencia como una determinación esencial más.

Aquí, sin embargo, se plantea un problema filosófico ante nuestra interpretación de los textos de santo Tomás. No pretendemos tener la llave de su solución. En sus comentarios a Aristóteles, ¿ex-

presa Santo Tomás siempre su pensamiento personal más profundo sobre una cuestión dada? A menos que admitamos que la lógica es una ciencia estrictamente formal completamente independiente de la metafísica, es difícil imaginar que la verdadera interpretación tomista de una lógica aplicable a una metafísica de la *ousía*. Esta observación general no se puede usar en una discusión en la que está en juego la naturaleza del *ser*. No podríamos hacerlo sin incurrir en petición de principio. El hecho sigue siendo, sin embargo, que santo Tomás ha distinguido tres significados fundamentales del *esse*: en primer lugar, «*ipsa quidditas vel natura rei*», en cuanto significada por su definición; en segundo lugar, el acto mismo de la esencia (*ipse actus essentiae*), que es su contribución decisiva a la metafísica del ente, y en tercer lugar, la cópula que significa la composición o división en los juicios[18]. El primero y el segundo *esse* son reales; el tercero no señala algo que exista en la naturaleza real, sino sólo en el intelecto uniendo o dividiendo nuestro concepto de las naturalezas de las cosas[19]. Lo llamemos o no «concepto», el significado del *est* no es el mismo en los tres casos. Cuando lo usamos en lógica, aun siguiendo el lenguaje de Tomás de Aquino, *est* no es un *tertium praedicatum*: en «Socrates est albus», «est-albus» constituye un solo predicado. En esta enunciación, dice santo Tomás, la cópula est «simul cum nomine praedicato facit unum praedicatum»[20]. Naturalmente, cualquiera que sea el lenguaje que decidamos usar, concederemos siempre que, de hecho, «est-albus» es un predicado conocido por un concepto.

¿Qué sucede en el caso en que *est* significa la existencia actual? Al decir «Socrates est», queremos decir simplemente que «Socrates sit aliquid in rerum natura». En la propia terminología de santo Tomás, incluso este tipo particular de *est* es un predicado: Sócrates se pone entonces como el sujeto del que se predica que *es*. De ahí nuestro problema, cuya respuesta no se hallará en los excelentes textos tan acertadamente citados por el P. Régis. En «Socrates est-albus», tenemos una proposición de dos términos, «Socrates» y «est-albus», en la que *est* aparece como cópula de *tertio adjacente*.

18. *In I Sent.*, 33, 1, 1, ad I^m.
19. *Quodl.*, IX, 2, 3, Resp.
20. *In II Periherm.*, 2.

En la proposición «Socrates est», seguimos teniendo una proposición compuesta de dos partes, pero una en la que el predicado es un verbo: «*praedicatur per se quasi principale praedicatum*». Obviamente, el término «Socrates» se refiere a una esencia; pero, ¿se refiere su predicado a una esencia como en el caso de «albus»? No hay problemas en cuanto a su concepción: tengo el concepto de «Sócrates existente», que es el significado inteligible de este juicio. Nuestra pregunta es: si *est* es un predicado, ¿qué clase de predicado es?

Aceptemos que en Tomás de Aquino el verbo *est* es un predicado; ¿cuál es la naturaleza del conocimiento que tenemos de lo que predica? Éste no es ya un problema lógico; es un problema noético y metafísico, porque se trata de la naturaleza del ente y de nuestro conocimiento de ella. Cuando predicamos el *est*, no estamos predicando la «*quidditas vel natura rei*».

Ni, en cuanto a eso, predicamos algo que pertenezca a la esencia de Sócrates (como «homo»), o que inhiera en ella (como «albus»). Lógicamente hablando, se podría decir que *esse* inhiere en el sujeto Sócrates, pero metafísicamente hablando, no es así, porque donde no hay *esse* no hay Sócrates. Admitiendo que *est* es una denominación lógica de Sócrates como existente, el estatuto metafísico del denominado sigue siendo una cuestión abierta. Entre quienes niegan la composición de esencia y *esse*, muchos se han equivocado precisamente por el hecho de que sus investigaciones metafísicas se estaban desarrollando en términos de lógica. Pues, en efecto, tan pronto como así lo hacemos, *est* se convierte en un predicado como todos los otros predicados, y nos imaginamos en posesión de un concepto distinto del *esse* en sí mismo, aparte del concepto que tenemos de «Sócrates-concebido como-existente». Ésta es la preocupación que nos ha llevado a argüir acerca de las fórmulas lógicas para expresar a los no-tomistas el sentimiento de que, incluso en la lógica, hay huellas visibles de las dificultades planteadas por la composición metafísica del ente.

La distinción de estos dos órdenes le era familiar a Tomás de Aquino. Sabía no sólo que el ente no es considerado del mismo modo por el lógico y por el metafísico, sino que entre las cosas que interesan al metafísico, no al lógico, la más importante es la exis-

tencia. «*Logicus enim considerat modum praedicandi et non existentiam rei*»[21]. Tomás era claramente consciente del hecho de que «*secundum logicam considerationem loquitur Philosophus in Praedicamentis*»[22]. El lógico considera las cosas en tanto en cuanto que están en el intelecto, «*sed philosophus primus considerat de rebus secundum quod sunt entia*». Por eso, algunos tipos de predicación son lógicamente posibles y metafísicamente imposibles. Por ejemplo: un lógico puede predicar la sustancia *de subjecto*, pero un metafísico no puede, porque donde no hay sustancia no hay sujetos. «El hombre es una sustancia» es una predicación lógica perfectamente posible, porque «sustancia» se puede predicar de «hombre»; pero ningún metafísico, al menos ningún tomista, imaginará que, concebido como ente, el «hombre» puede ponerse como sujeto distinto de la sustancialidad que se le atribuye por la predicación lógica. En otras palabras, la sustancia se puede predicar lógicamente *de* hombre, porque se puede decir metafísicamente que es *en* el hombre. En la mente del metafísico, dice santo Tomás, «*non differt esse in subjecto et de subjecto*»[23]. Según lo que alcanzamos a ver, muchos de quienes niegan la composición de esencia y *esse* están pasando por alto esta fundamental distinción. ¿Cómo puede el *esse* ser distinto de la *essentia*, dicen ellos, puesto que, a menos que exista, la esencia no es nada? ¿Cómo puede la esencia estar compuesta con aquello aparte de lo cual no es? Y, ciertamente, la cosa es lógicamente imposible; pero es metafísicamente posible porque para el metafísico, «Socrates est» no significa que Sócrates *tiene* el predicado *ser,* sino que Sócrates es un ente. El metafísico dice que hay en el ente Sócrates, como acto de su esencia formal, «*aliquid fixum et quietum in ente*»[24], a saber: el *esse*, en virtud del cual Sócrates es un «ente». Pues, en efecto, fuera del ente no hay nada.

Para resumir nuestra explicación del capítulo VI, diremos que suscribimos plenamente la crítica dirigida por el P. Régis contra nuestra terminología al nivel de la lógica. Naturalmente, convenimos todavía más cordialmente con él en subrayar el punto de que,

21. *In VII Metaph.*, 17, n. 1658.
22. *Op. cit.*, VII, 13, 1576.
23. *Ibid.*
24. *Cont. Gent.*, I, 20.

hablando de la existencia actual como «*de* subjecto», el verbo *est* es un predicado.

Por otra parte, que es la metafísica, nos seguimos inclinando a sostener que la notable escasez de consideraciones lógicas acerca de las proposiciones existenciales en lógica clásica es una útil advertencia para que no confundamos estos dos órdenes. A menos que consideremos necesario identificar *praedicare* y *dicere*, hay una justificación para distinguir entre la concepción metafísica del *esse* y su concepto lógico.

III. OBSERVACIONES CRÍTICAS DEL P. J. ISAAC, O.P.

Las observaciones hechas por el P. Isaac en el *Bulletin Thomiste*[25] son no menos pertinentes ni menos constructivas que las del P. Régis, sólo que abordan el mismo problema de un modo diferente.

A la luz de su previa contribución para una solución de la dificultad[26], el P. Isaac recuerda a sus lectores que debemos distinguir, en la doctrina de Santo Tomás, entre el nivel de la dialéctica y el de la metafísica. El nivel del dialéctico es el del físico o del biólogo y ha sido a menudo el nivel de la especulación de Aristóteles, incluso en la metafísica. De ahí la discusión acerca de su «idealismo» o, más exactamente, acerca de los restos de platonismo todavía visibles en su filosofía. Incidentalmente, es notable que en su lección de 1950 sobre el *Método en la Metafísica*[27], el P. J. Henle, S.J. había también subrayado, con fuerza y penetración, la diferencia que hay entre la extensión del conocimiento «por medio de la adición de distintas inteligibilidades o notas»[28] y el momento propiamente metafísico en el conocimiento, que implica una aprofundización de comprensión» en el significado del ser. La realidad del problema

25. VIII, I (1951), pp. 39-59.

26. «La notion de dialectique chez Saint Thomas», en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XXXIV, 1950, pp. 481-506.

27. Marquette University Press, Milwaukee, 1951.

28. *Op. cit.*, p. 41.

parece ser confirmada por la convergencia espontánea de estas dos líneas independientes de pensamiento.

La siguiente pregunta es: ¿hasta qué punto nos ayuda esta observación a clarificar la naturaleza de nuestro conocimiento del ente? El P. Isaac coincide con las objeciones del P. Régis con respecto a la predicabilidad de los verbos. Nuestras explicaciones, al P. Régis le ayudarán sin duda a entender por qué, en lugar de hablar el lenguaje del comentario de santo Tomás a la lógica de Aristóteles, hemos preferido discutir algunos de sus modernos intérpretes escolásticos. Añadamos que, en nuestra mente, la existencia de tales divergencias entre los neo-escolásticos con respecto al pensamiento de santo Tomás es en sí mismo un importante problema filosófico. Es un hecho, pero debería darse una respuesta inteligible al problema de su misma posibilidad. Para eliminar el error, la primera condición es entenderlo *qua* error, es decir, definirlo en cada caso como la particular desviación de la verdad que es.

La respuesta del P. Isaac a nuestro problema es que un nombre y el correspondiente verbo no expresan dos ideas, sino solamente dos modos diferentes de captar una y la misma cosa[29]. Aplicando esta observación al verbo *est*, o *es*, decíamos que su significación no difiere de la del correspondiente nombre. Ambos son por tanto «conceptos», puesto que una y la misma representación intelectual preside nuestros dos diferentes modos de captar el *ens* y el *esse*[30]. Es ésta una afirmación perfectamente inteligible sin duda, pero que plantea a su vez considerables dificultades.

Todos estamos de acuerdo, supongo, en que hay un concepto del ente, o, en otros términos, que el ente se capta en un concepto. Debería estar no menos claro que en la doctrina de santo Tomás *ens* y *esse* son dos nociones inseparablemente relacionadas, porque ambas se refieren al mismo objeto. Es porque «tiene *esse*» por lo que una cosa es un *ens*. Por último, pero no menos importante, deberían convenir del mismo modo todos aquellos que aceptan la definición de *ens* como «lo que tiene *esse*» en que la simple aprehensión de un ente dado cualquiera implica la aprehensión de su *esse*, que será más adelante explicitado por medio del juicio. Pero es aquí donde

29. *Op. cit.*, p. 56.
30. *Op. cit.*, p. 57.

comienzan nuestras dudas personales. ¿Expresa el verbo *es* exactamente el mismo objeto que el nombre *ens*, o es éste el otro modo de expresarlo?

Lo menos que podemos decir acerca de ello es que la respuesta no es evidente. El equiparar así el contenido del *es* con el del *ens* es perfectamente satisfactorio desde el punto de vista del ser suareciano, que es una esencia real puesta actualmente en la realidad fuera de sus causas. En este caso, *es* significa simplemente que una cierta esencia completamente determinada es un existente. En la metafísica de santo Tomás, los objetos de nuestras simples aprehensiones son unidades indivisibles constituidas por una *essentia* y un *esse*. La cuestión, pues, es saber si el *es* no señala, en el ente tomista, su acto del *esse*. En nuestra interpretación, el verbo *es* significa, no el ente captado de un cierto modo, sino el *actus primus* del que Tomás de Aquino dice que convierte una esencia en un «ente» actual. Es la expresión verbal de un acto que, tras explicitarlo en el juicio «*x* es», podemos conceptualizar bajo la forma de una simple aprehensión más amplia: *x* conocido como un ente existente, y no como una mera posibilidad abstracta. Si el concepto de *ens* es la simple aprehensión del *habens esse*, incluye el *esse*. Pero esto se aplica tanto al ente posible como al ente actual. Por el contrario, en el juicio «*x* es», *es* señala la existencia actual de *x*. Si es posible decir con Tomás de Aquino que en la enunciación «Socrates est», el verbo *est* significa el hecho de que «Socrates sit in rerum natura», a lo que responde en realidad es a lo que en Sócrates le hace ser un ente, esto es, su *esse*. Esto es tan importante que, en la doctrina de Tomás de Aquino (no en la de Aristóteles), el fundamento último de la verdad de una enunciación concerniente a cualquier ente actual no es su esencia, sino su *esse*: «*veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate*»[31]. Si hay un caso en el que la fundamentación propia de la verdad de un juicio se ha de hallar en el *esse* de su objeto, habrá de ser el del juicio que dice que su objeto es o existe. En Aristóteles, y en todas las interpretaciones de santo Tomás que identifican su metafísica con la de Aristóteles, la verdad de una enunciación pende en última instancia del hecho de que una cosa es actualmente; en la doctrina de santo Tomás, pende en últi-

31. *In I Sent.*, 19, 5, 1, Resp.

ma instancia del acto que, en la cosa, hace ser un hecho actual a su existencia. Tomás de Aquino, pues, tiene una excelente razón personal para sostener que, de las dos operaciones del intelecto humano, el juicio y la simple aprehensión, el juicio es el más perfecto, pues en efecto, «*ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est*»[32].

Hay una belleza divina en la secuencia de estas intuiciones metafísicas cuando su orden aparece en su plenitud. A menos que las mantengamos siempre ante la vista, estamos inclinados a recaer espontáneamente en las facilidades del pensamiento conceptual abstracto, en lugar de, siguiendo el sano consejo del P. J. Henle, derivar nuestra metafísica de la experiencia, «a través de una reflexión constantemente purificante»[33]. La imaginación entonces prevalece. Porque el ente está compuesto de acto y potencia, comenzamos a hablar como si cada ente categorial estuviera compuesto de otros dos entes, el uno la *essentia*, el otro el *esse*. Pero no hay *essentia* fuera de un ente, ni hay ningún *esse* fuera de algún ente. El P. Isaac está, pues, absolutamente en lo cierto al decir que todas nuestras concepciones, ya sean verbos o nombres, son acerca de los entes o del ente. Este es un punto en el que Aristóteles y santo Tomás concuerdan plenamente: tomado sólo, *es* no significa nada. Además, el P. Isaac está de nuevo en lo cierto al decir que en un ente todo es ente, su esencia no menos que su *esse*. Sin embargo, dicho todo esto, la composición metafísica del ente categoría, permanece en él como la marca de su finitud, y la dualidad de las operaciones de nuestro intelecto permanece en él como un medio para mantener la unidad que para el ente finito resulta de su composición. Del mismo modo que el ente, el conocimiento intelectual es uno, pero sólo Dios es simple. Naturalmente, es una tentación para nosotros simplificar la estructura del ente finito al mismo tiempo que el conocimiento humano. La única pregunta es: ¿podemos conocer su unidad sin reconocer su complejidad?

El *quid* de la dificultad, al menos en nuestra mente, se halla en un oscuro sentimiento metafísico, que busca a tientas su formula-

32. *Sum. Theol.*, I, 4, 1, ad 3ª.
33. J. HENLE, *op. cit.*, p. 55.

ción verbal correcta. Que nuestras concepciones de los verbos deban o no llamarse «conceptos» es, fuera de la historia, de importancia secundaria. Lo que importa es saber si los nombres y verbos expresan conocimientos de la misma naturaleza y si señalan el mismo elemento constitutivo en la estructura metafísica del ente. Un signo de que no es tal el caso puede hallarse en el hecho de que, en el conocimiento humano, las esencias son muchas, distintas unas de otras y susceptibles de definición. Esto es tan cierto, en el mismo santo Tomás, que la esencia es para él lo que es significado por la definición: «*quod quid est esse est id quod definitio significat*»[34]. Incidentalmente, ésta es la razón por la que la ciencia trata de esencias, y consecuentemente, junto con la ciencia, la dialéctica. Ahora bien, puesto que la verdad pende en última instancia del *esse*, no hay ciencia sin algún conocimiento del *esse*, y, sin embargo, no hay conocimiento discursivo del *esse*, ya sea en la ciencia o en la dialéctica. Todo lo que podemos decir acerca de la existencia es: *est, est, non, non*. Puede ser necesario el discurso para afirmar el *esse*, pero no puede haber discurso acerca de él. Tal es la naturaleza de nuestro intelecto: «*Quidditas rei est proprium objectum intellectus*»[35]. Puesto que no tiene esencia, el *esse* no tiene quididad, y, por lo tanto, no cae bajo el conocimiento discursivo; la existencia, dice santo Tomás, es «*extra genus notitiae*», es decir, fuera del orden, no del conocimiento, sino del conocimiento discursivo y científico. En cuanto que convengamos en esta fundamental distinción, no importa mucho que llamemos a nuestro conocimiento del *esse* «concepción» o «concepto». Nuestro acuerdo será real si entendemos nuestro concepto del *esse* como el del elemento del ente que, porque no es esencia, no es susceptible de definición quiditativa.

Nos resta ahora por averiguar la relación exacta de los nombres verbales, tales como *ens*, con sus verbos, tales como *esse*. Permítasenos citar un sugestivo texto: «*Ens autem non dicit quidditatem, sed solum actum essendi*»[36] ¿Qué dirían algunos neo-escolásticos si hubiéramos escrito este *solum* sin advertir que se halla en santo Tomás? La razón de ello es clara. «*Nomen autem rei a quidditate im-*

34. *In VII Metaph.*, 5, n. 1378.
35. *Sum. Theol.*, I, 17, 3, ad 1^m.
36. *In I Sent.*, 8, 4, 2.

ponitur, sicut nomen entis ab esse»[37]. ¿Cómo, pues, podría haber una ciencia del *esse*, si cada ente particular tiene el suyo? «*Non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis*»[38]. Demasiado particular para el conocimiento científico, es también demasiado universal, pues todas las cosas son igualmente «entes»: «*Res ad invicem non distinguuntur secundum quod esse habent, quia in hoc omnia conveniunt*»[39] y de nuevo: «*Hoc esse ab illo esse distinguitur in quantum est talis vel talis naturae*»[40]. Todas estas proposiciones son verdaderas, cada una en su propio contexto y en su propio lugar. Todas ellas señalan la misma distinción metafísica entre el *esse* y la *essentia*, lo cual implica la distinción lógica entre simples aprehensiones y juicios, así como la distinción gramatical entre nombres y verbo.

Desde este punto de vista, las expresiones usadas por el P. Isaac no parecen adherirse más estrechamente a la auténtica terminología de Tomás de Aquino que las nuestras. Sin embargo, ninguno de nosotros tiene otra intención que expresar el pensamiento de nuestro maestro común. Según el P. Isaac, un nombre y el correspondiente verbo expresa, no dos «ideas», sino la misma captada de dos modos diferentes. «Cuando pienso *carrera*, y cuando pienso *correr*, o, aún mejor, *corre*, tengo el mismo concepto abstracto en la mente, a saber: lo que constituye lo que llamamos *carrera* o ese *corre*. En el primer caso, sin embargo, lo que capto bajo este mismo carácter es un sujeto; en el segundo caso, es el acto de un sujeto, que es sólo posible en un juicio, porque es imposible pensar el acto de un sujeto sin ser capaz de captar distintamente este sujeto y su acto»[41].

Obviamente, no se puede entender el significado de *corre* sin entender el de *carrera*, pero no hay una *x* común a ambos que se pueda captar, ora como sujeto, ora como acto. La única realidad que hay en este caso es el acto de correr, significado *in abstracto* por el nombre e *in concreto* por el verbo. La misma ilusión, que estábamos tratando de disipar, aparece por entero en esta interpreta-

37. *Cont. Gent.*, I, 25.
38. *Sum. Theol.*, I, 3, 5, Resp.
39. *Cont. Gent.*, I, 26.
40. *Q. D. de Potentia*, VII, 2, ad 4[m].
41. Fr. J. Isaac, *art. cit.*, p. 56.

ción de Tomás de Aquino. *Carrera* se puede usar como sujeto de una proposición lógica, pero no *es* un sujeto. Es nuestro conocimiento abstracto de un acto concreto. Santo Tomás ha citado a menudo el texto de Aristóteles, *vivere viventibus est esse*[42], y lo cita siempre con aprobación; pero cuando alguien intentó inferir de él que la vida de un ser viviente era su esencia, santo Tomás se negó en absoluto a aceptar la inferencia. *Vita* no señala la esencia, sino el acto de lo que vive. *Carrera* no significa una esencia; lo que corre tiene una esencia, pero el correr mismo es un acto. Por el contrario, el nombre *essentia* designa correctamente lo que tiene *esse*: «*Vita non hoc modo se habet ad vivere, sicut essentia ad esse; sed sicut cursus ad currere: quorum unum significat actum in abstracto, aliud in concreto. Unde non sequitur, si vivere sit esse, quod vita sit essentia*»[43]. Pero el verdadero nombre que responde al verbo «ser» no es esencia, es ente. *Ens* significa *in abstracto* el acto concretamente significado por *es*.

Porque la esencia es el objeto propio del entendimiento humano, nos sentimos inclinados a imaginar que todo lo que concebimos como relacionado con alguna esencia es a su vez una esencia. No así Tomás de Aquino, según el cual, aunque todo ente finito tiene una esencia, algo distinto de la esencia forma parte de la estructura metafísica de la realidad. En primer lugar, el *actus primus* del ente finito, que es su *esse*; en segundo lugar, todos sus actos secundarios, u operaciones, que, según su esencia, se siguen del acto primero en virtud del cual es un «ente». Tomás de Aquino lo había dicho una y otra vez, bajo todas las formas posibles de lenguaje filosófico. Lo leemos; aprendemos que *ens dicit solum actum essendi*, no la esencia o quididad, e inmediatamente procedemos a reducir el ente a su esencia o quididad. Fue para protegernos contra esta ilusión, que siempre vuelve, como nos acostumbramos a distinguir, entre las concepciones, los «conceptos» que son la captación de las verdaderas esencias. No vemos por qué han de seguir otros nuestro ejemplo. Además de ser no-tomista, la distinción es perfectamente inútil para quienes, como Tomás de Aquino y no como nosotros, no recaen constantemente en la falacia de la esencialidad fuera de lugar.

42. *In II de Anima*, 7, n. 319.
43. *Sum. Theol.*, I, 54, 1, ad 2[m].

ÍNDICE ANALÍTICO Y ONOMÁSTICO

Abelardo, P., 187.
Abstración y juicio, 264 y ss.
Agustín, S., 47, 55, 62, 95, 269.
Alberto Magno, 92, 94.
Alfarabí, 108.
Anselmo, S., 62, 162, 229.
Apuleyo, 31.
Árabes, 79, 92.
Areopagita, Dionisio, 58-60.
Aristóteles, 19, 66-81, 84, 90-92, 95, 100-108, 114, 134, 137, 138, 203-213, 217-220, 228, 257-259, 270, 276, 288, 294, 295.
Aristóteles, un diálogo platónico imaginario, 77, 78.
Averroes, 79-92, 95, 101-103, 112-114, 138.
Avicena, 81-83, 85-88, 92, 98, 108-121, 124, 128, 130, 132-134, 141, 146, 159, 264, 276.

Bach, J. S., 273, 275.
Bacon, F., 148.
Barth, K., 198.
Baumgarten, A.G., 169.
Berkeley, 170, 179.
Bernardo, S., 191.
Bernardo, S., contra Abelardo, 187.
Bien platónico, 42.
Bien y *Uno* plotiniano, 43-49.
Bifrons, J., 78.
Boecio, 226, 228.
Bossuet, J.B., 213, 256, 257.
Buenaventura, S., 62, 95, 269.
Brentano, F., 252, 254.
Brindisi, A. de, 128, 129.
Brunot, F., 258.
Bulletin Thomiste, 292 y ss.

Cayetano, T., Cardenal, 267.
Clauberg, J., 152, 158.
Clave para la interpretación del platonismo en las doctrinas medievales, 63.
Collège de France, 17.
Corán, el, 112.
Cristianismo y averroístas, 91.

—y neoplatonismo, 54-56.
Crusius, C.A., 169.

Demos, R., 33.
Descartes, R., 91, 148-151, 158, 161, 170, 187, 197.
Determinismo greco-árabe y necesidad frente a la libertad cristiana, 117-120.
Dewey, J., 17.
Diálectica hegeliana, 175 y ss.
Dinamismo del esse *y la forma,* 241.
Dios cristiano, 119, 295.
Dios cristiano del Éxodo, 29, 45, 64, 65.
Dunbar, W., 97.
Duns Escoto, 111, 119-133, 141, 146.

E.A.M., 286.
Eckhart, Meister, 63-65.
Enéadas de Plotino, 43-56.
Ens y *esse,* derivación y significado, 20-22, 29, 77, 78, 134-136, 210, 231-234, 242, 255, 256, 259, 264-266, 273.
Epistemología tomista, 243 y ss.
Erigena, Juan Escoto, 59-63.
Escepticismo, 20.
Escolástica moderna, 135.
Escotismo, 119-132, 159, 173.
Escuela franciscana, 119.
Existencia y *esencia* en relación al juicio, 261-264.
Existencialismo de kierkegaard *y los existencialistas contemporáneos,* 189, 192, 193, 199, 269, 270.
Fausto, 219.
Fe cristiana, 118.
Fedón, de Platón, 35.
Fénélon, F., 151.
Fenomenalismo, 175.
Fichte, J.G., 135, 275.
Filosofía cristiana, 54.
—*e ideas platónicas,* 62.
Filosofía dogmática, 176.
Franck, C., 273.

Gante, E. de, 110.
Gil de Roma, 138.
Gilson, É., 280, 281, 285, 287.

Hamlet, 37.
Hegel, G., 16, 153, 175-183, 186, 192-194, 271, 275.
Henle, J., 292, 295.
Heráclito, 183, 184.
Hipócrates, 113.
Hocking, W.E., 274.
Hume, D., 162-166, 168-172, 174, 175, 179.
Idealismo absoluto, 187.
—*concreto,* 185.
—*crítico,* 170, 174, 187.
—*puro,* 170, 174.

Inteligencia suprema de Plotino, 49-54.
Isaac, J., 292-298.

Journal of Philosophy, 286, 287.
Jowett, B., 35.
Juan de Santo Tomás, 248.
Juan de la Cruz, S., 269.
Juicios, clases de, 244, 255, 256, 259.
—*existenciales,* 85, 244, 254.
—*función y propósito de los,* 262.
Kant, E., 22, 23, 153, 154, 160-180, 186, 236, 280, 284.

Kierkegaard, S., 190-194, 196-201, 218, 219, 234, 243, 244, 268, 278.
Kierkegaard *contra los hegelianos*, 188, 189.
Kleutgen, J., 145, 146.
Koenigsberg, *universidad de*, 161.

Lancelot, C., 255, 256.
Leibniz, G.W., 31, 34, 50, 51, 68, 147, 152, 161, 165, 170, 236.
Libertad humana, 118.
Locke, J., 68.
Lombardi, B., 275.
Lychetus, 122, 123.

Maestro de Artes en la Universidad de París, 91.
Mayronnes, F. de, 132.
McTaggart, J., 36.
Metafísica cristiana del ser, 46, 58.
—*tomista*, 274.
Mill, J.S., 251.
Misticismo y platonismo, 65.
Modern Schoolman, 279-292.
Monismo, 46-49, 61-63.
Meyerson, E., 34, 146.
Mynster, Obispo, 188.

Ockham, G. de, 76, 119.
Ontología de Wolff, 152-192.

Panteísmo, 46, 48, 61, 62.
Parménides, 26-30, 33, 37, 49, 51, 181, 183, 271, 276.
Parménides de Platón, 38, 39, 53.
Pascal contra Descartes, 187.
Pegis, A.C., 18.
Phelan, G.G., Rev., 18.
Platón, 27, 28, 30, 32-44, 47, 49, 51-54, 58, 63, 66-72, 75, 77, 78, 98, 107, 108, 110, 113, 117, 184, 219, 234, 236, 276.
Platonismo en el pensamiento occidental, 38.
Plotino, 39, 42-58, 63, 233.
Posibilidad, 272, 273.
Pragmatismo, 13.
Prisciano, 257, 258.
Proclo, 52-54, 63.
Profesores de Teología y de Filosofía, 92, 93.

Quintiliano, 153.

Realidad, verdadero conocimiento de la, 244 y ss.
Regalo de la existencia, 215, 222.
Régis, L.M., 280-292.
Relación de la existencia actual a Dios, 216, 217.
Religión y Filosofía, 79, 93, 94.
República de Platón, 42, 59.
Revolución copernicana, 171.
—*metafísica de santo Tomás*, 226, 227, 241.
Rimbaud, A., 219.
Rosenkranz, K., 161, 163.

Sartre, J.P., 199.
Schelling, F., 275.
Schultz, F.A., 161.
Siger de Brabante, 91, 92, 94-101.
Sinagoga y Spinoza, 91.
Sócrates, 32, 77, 78, 113, 122, 190, 193, 252, 253.
Spinoza, B., 16, 89, 91, 150, 151, 153, 161, 194.
Suarecianos y tomistas, 223, 229-230.
Suárez, F., 134-146, 148-150, 157-161.

Suarismo, 159.
Sustancias, aristotélica y tomista, 210-214.

Taylor, A.E., 39.
Teeteto de Platón, 27.
Tempier, É., Obispo, 118.
Teología Natural y Ontología Wolfiana, 207.
—*protestante (moderna)* y Kierkegaard, 198.
Teólogos cristianos y Aristóteles, 104.
—*musulmanes contra la filosofía*, 91.
Timeo de Platón, 53, 68, 80.
Tomás de Aquino, Sto., 62-64, 92, 99, 102, 113, 123, 125, 127, 131, 137, 138, 140, 157-159, 203-219, 230, 232, 233, 236, 239, 244, 259, 260, 264, 273, 275, 276, 279, 280, 285, 286, 288-291, 293-296, 298.
Trombetta, A., 132, 133.

Unidad de la Metafísica, 206, 248 y ss.
—*de la experiencia filosófica*, 20.
Universo cristiano de la libertad, 118.

Verneaux, R., 164.
Victorino, M., 55-58.

William, J., 13, 14, 17.
Wolff, Ch., 152-157, 159-162, 164, 165, 168-170, 175, 177-180, 182, 186, 192.
Wulf, M. de, 46.